Studien
des apologetischen Seminars

Herausgegeben im Auftrage des Vorstandes
von Carl Stange, Göttingen

Siebenundzwanzigstes Heft:

Altes Testament und Geschichte

Von Johannes Hempel
Göttingen

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh

BS
1192.5
H43
1930
GTU
Storage

Die Studien des Apologetischen Seminars in Wernigerode

herausgegeben im Auftrage des Vorstandes des Seminars von Prof. D. Carl Stange, Göttingen

geben eine Auswahl der Arbeiten des Seminars, insbesondere der auf den Tagungen gehaltenen Vorlesungen und Vorträge. Mit ihrer Veröffentlichung wird zunächst dem Wunsche der Mitglieder des Seminars entsprochen. Es ist von den Teilnehmern oft der Wunsch ausgesprochen worden, die auf den Tagungen empfangenen Eindrücke und Anregungen durch das gedruckte Wort vertiefen und lebendig erhalten zu können. Zugleich werden diese Veröffentlichungen denjenigen Mitgliedern des Seminars, die an der Tagung nicht teilnehmen konnten, ein gewisser Ersatz zur Aufrechterhaltung des Zusammenhanges und der Mitarbeit sein. Aber auch über den Kreis der Seminarmitglieder hinaus werden die „Studien" eine Aufgabe zu erfüllen haben. Sie wenden sich an alle Gebildeten, denen die Verinnerlichung unserer Kultur am Herzen liegt und gegenwärtig mehr als je notwendig erscheint. Sie wollen mit dazu helfen, daß die Ideen der christlichen Weltanschauung in ihrer Bedeutung für das Leben des einzelnen und das Leben der Gemeinschaft erkannt werden und zur Geltung kommen.

Die „Studien" erscheinen in zwangloser Folge. Die Mitglieder des Apologetischen Seminars erhalten als Vorzugspreis eine Ermäßigung von 20%. Die Mitgliedschaft wird erlangt durch Einsendung des Jahresbetrags (4 M.) an Herrn Lehrer Probst, Helmstedt, Postscheckkonto Hannover 40031.

Die gleiche Vergünstigung von 20% erhalten auch die Abonnenten der „Studien". Das Abonnement kann mit jedem Heft begonnen werden. Es verpflichtet zur Abnahme von mindestens sechs aufeinanderfolgenden Heften.

Die bisher erschienenen Hefte siehe Seite 3 und 4 des Umschlags.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Studien
des apologetischen Seminars

Herausgegeben im Auftrag des Vorstandes
von Carl Stange, Göttingen

---

27. Heft:

Altes Testament und Geschichte

Von Johannes Hempel, Professor in Göttingen

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1930

Altes Testament und Geschichte

Von Johannes Hempel
Professor in Göttingen

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1930

76711

HP 30
H 376

BS
1192.5
H43
1930

Den Freunden

in Kopenhagen, Lund, Uppsala

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/oldtestamenthist0000joha

Vorwort.

Den hier veröffentlichten Aufsätzen liegen Vorträge zugrunde; dem ersten eine zweistündige Vorlesung auf dem Ferienkursus für Theologie und Weltanschauung unserer Georgia Augusta im Juli 1929; in dem zweiten sind Vorlesungen vereinigt, die ich im Juni 1928 vor der Evang.-Theologischen Fachschaft in Tübingen und im April 1929 vor der Theologischen Fakultät Kopenhagen und der Auerbacher Ephoralkonferenz halten durfte. Die ursprüngliche Form ist so weit gewahrt als nicht die Zusammenstellung zu einem Heft die Vermeidung von Wiederholungen erzwang oder mir inzwischen bekannt gewordene Literatur Einzeländerungen wünschenswert erscheinen ließ. Die engen Beziehungen, die sich zwischen den nordischen und unserer Göttinger Fakultät angebahnt haben und die persönliche Dankbarkeit für mannigfache Freundlichkeiten, die ich durch sie erfahren durfte, sind mir eine willkommene Veranlassung, dies Heft den mir näher verbundenen schwedischen und dänischen Kollegen zu widmen.

Meiner Frau und meinem verehrten Kollegen Stange danke ich für wertvolle Hilfe bei der Korrektur.

Göttingen, im September 1929.

Joh. Hempel.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Die alttestamentliche Idee der Geschichte 9

Einführung: Unzureichende Versuche, die alttestamentliche Idee der Geschichte aufzuzeigen 9

1. Der Gott und der Mensch als der Herr der Geschichte 14
   a) Der Anthropozentrismus des Gerichtsgedankens 15
   b) Das Werden der theozentrischen Geschichtsauffassung 17
      α) Jahwe der Bundesgott 17
      β) Theozentrische Betrachtung der Sünde 19
      γ) Die theozentrische Geschichte als Heilsgeschichte 24
2. Der nahe und der ferne Gott als der Herr der Geschichte 33
   a) Die Geschichte als Gottesprobe 34
   b) Gottes persönliches Handeln und seine Stellvertreter 37
      α) Die feindlichen Völker 39
      β) „Richter", Prophet, König, Messias 42

II. Die Stellung des Alten Testaments in der Geschichte des religiösen Bewußtseins als systematisch-theologisches Problem 49

1. Das Offenbarungsbewußtsein des Alten Testaments 50
2. Die Struktur der israelitischen Psyche 53
   a) Ihr voluntativer Charakter 53
   b) Ihre rationalistische Komponente 55
      α) Das Einheitsstreben 56
      β) Die Lehr- und Lernbarkeit der Jahveforderung 61
      γ) Die Sühne- und Beichtpraxis 62
      δ) Die Bearbeitung der prophetischen Erlebnisse 63
   c) Ihr impressionistischer Charakter 65
   d) Skizze der Frömmigkeit 69
3. Die Offenbarungsfrage 73
   a) Die Einmaligkeit in der Geschichte im Lichte des göttlichen Wirkens 73
   b) Das Alte Testament als Zeugnis des göttlichen Wirkens . . . 78

I. Die alttestamentliche Idee der Geschichte.

Einführung.

Der Exeget wird gegenüber der Fassung des Themas, das ich in diesen Vorlesungen behandeln soll, eine Gefahr sehen, der er auszuweichen wünscht, die Gefahr der unzulässigen Vereinerleiung einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen und Gedankenbildungen, die sich nur in wirklichkeitsfremder Systematisierung auf eine Formel bringen lassen, und — was eng damit im Zusammenhang steht — die Gefahr einer falschen philosophischen Interpretation ganz unphilosophischer Gedanken. Er wird also sowohl gegen das „die" als auch gegen die „Idee" der Geschichte seine Bedenken anmelden und daran erinnern, daß die Sprache des Alten Testaments eine solche Idee so wenig gekannt hat, daß sie nicht einmal ein Wort für „Geschichte" aufweisen kann. Gemeinsam ist vielmehr dem Alten Testament im Bereich unseres Problems nur eins, der Glaube, daß im Geschehen unter den Völkern irgendwie ein Handeln Gottes für die Vorgänge auf Erden bestimmend ist, aber Art, Grund und Ziel dieses Handelns begegnen uns in mannigfacher Differenziertheit, die es herauszuarbeiten gilt.

Dieser allgemeine Glaube aber, von dem eben zu sprechen war, ist nun nichts spezifisch Alttestamentliches, vielmehr gemeinsamer Glaube des vorderen Orients, um den religionsgeschichtlichen Rahmen nicht weiter zu spannen, als für unsere Zwecke erforderlich ist. Es genügt, neben das Gebet für den König vor dem Auszug zur Schlacht, das in Ps. 20 erhalten ist, das Gebet Ramses II. in der Schlacht bei Ḳadeš,[1]) den Bericht Ḥattušils über seine Thronbesteigung durch die Hilfe der Ištar[2]) und das akkadische Segensgebet für den Herrscher zu stellen, das Stummer als solches verstehen gelehrt hat,[3]) um diesen allgemeinen sofort in einer gleichartigen Ausformung als

Glauben an die geschichtsgestaltende Wirksamkeit durch die Segnung des Herrschers herauszuarbeiten. Daß dieser allgemeine Glaube nicht nur israelitischer Besitz ist, dessen ist man sich in Israel auch bewußt. Man läßt die Moabiter ihr Land ebenso von ihrem Gott Kemoš geschenkt nehmen, wie man den Besitz des eigenen von Jahve herleitet (Jdc. 11, 24), und man läßt die Philister ihrem Gott den Hymnus für die Gefangennahme Simsons in gleicher Weise singen, wie Judith dem Jahve nach der Ermordung des Holofernes (Jdc. 14, 24; Jud. 13, 18).

Aber die Parallelität reicht noch erheblich weiter. Wird die Geschichte als Manifestation des dem eigenen Volke verbundenen Gottes geglaubt, so muß das Unglück des Staates und Volkes notwendig die Frage wachrufen, warum dieser Gott sein Volk nicht gerettet habe. Die einfachste Antwort darauf lautet: er zürnt seinem Volke, weil auf ihm eine Schuld liegt. Redet die Meša-Inschrift ganz allgemein von einem Zorn des Kemoš auf sein Volk, ohne den Grund zu nennen,[4]) so kennen die hetitischen Pestgebete auch die Ursache des Grimmes des Wettergottes, zum Beispiel einen Eidbruch, der zu einem vertragswidrigen Kriege gegen Ägypten geführt hat, in dessen Verlauf Gefangene die Pest eingeschleppt haben.[5]) So wissen auch Asarhaddon[6]) und Kyros[7]) davon zu sagen, daß ein Sichvergreifen an den Schätzen von Esagila, des Haupttempels des Bel zu Babel, oder andere kultische Vergehen die Zerstörung der Stadt durch Sanherib und den Sturz des Naboned nach dem Willen eben dieses Bel nach sich gezogen haben, und leiten so die assyrisch-persische Fremdherrschaft aus dem gerechten Gericht des Stadt- und Reichsgottes selbst her. Gewiß kann man sagen, daß diese Gedanken von Schuld und Strafe nirgends eine für die Geschichtsbetrachtung so weitreichende Bedeutung gewonnen haben wie in Israel. Hier steht der Glaubensgedanke der Geschichte als des Gerichtes über die Sünde beherrschend vor uns in den tiefsinnigen Spekulationen des jahvistischen Werkes von der Urgeschichte der Menschheit als der Geschichte des Widereinanders menschlicher Hybris, die an Wissen, Leben und himmelstürmender Macht Gott gleich werden will, und des göttlichen Herrenwillens, der solches Gottgleichwerden in seiner Welt nicht duldet, der die Hybris straft, die sich wider sein Gebot vergeht, in jenen tief pessimistischen Spekulationen, die unter

dem lebendigen Eindruck von dem unbefriedigenden Zustand der gegenwärtigen Welt den weltenschaffenden Gott von der Verantwortung für die Qualen des Daseins, den Kampf mit der Schlange (Gen. 2, 13), die schmerzbereitende und demütigende Geschlechtsverfallenheit des Weibes (2, 16), die immer wieder vergebliche Arbeit des Ackermannes (2, 17 f.), die Kürze des menschlichen Lebens (6, 3) und die Zerspaltung der Menschheit in einander nicht verstehende Gruppen (11, 6 ff.) entlasten und sie den Menschen selbst aufbürden. Hier steht der Glaubensgedanke der Geschichte als des Gerichts beherrschend vor uns in der verzehrenden Leidenschaftlichkeit der Prophetie, die, oft unter dem innersten Widerstand und schwerster seelischer Qual des Propheten selbst (Jer. 15, 15 ff.; 20, 7 ff.), die nationale Katastrophe als unausweichliche Notwendigkeit verkündet, als Untergang, der *jetzt* kommen muß, weil das Maß der Sünde voll ist. Hier steht er beherrschend vor uns in der innerlich aufgewühlten Bußgesinnung der deuteronomischen Geschichtsschreibung und der etwa gleichzeitigen Poesie der Klagelieder Jeremiä oder von Neh. 9, die die nationale Katastrophe rückwärtsblickend als eine Notwendigkeit für den heiligen Gott ergreift, die auf dem Altar dieses Gottes das Beste opfert, was ein Volk besitzt, den Stolz und die Freude an der eigenen Vergangenheit, die die Väter belastet, um das Handeln des Gottes als sinnvoll und gerecht zu bejahen. Hier steht er beherrschend vor uns in den von Amos und Jesaja unternommenen Versuchen, auch den Untergang heidnischer Völker als ein Gericht zu erfassen, das Jahve über sie verhängt, wenn anders sie in Grausamkeit (Am. 1, 3. 13; 2, 1) und Übermut die auch ihnen gegenüber bestehenden Forderungen der Demut (vgl. Jes. 10, 5 ff. und siehe unten S. 40 f.) und der Menschlichkeit übertreten haben, Versuche, die in dem Leichenlied Deuterojesajas auf die Jungfrau Babel (Jes. 47) und dem Bild, das die Daniellegenden von Nebukadnezar und seinen Schicksalen entwerfen (vgl. 4, 25 ff.), nachgewirkt haben. Die Frage, ob für Ammoniter und Moabiter, für Assyrer und Babylonier überhaupt eine Kenntnis des von ihnen verletzten Jahvewillens möglich und gegeben war, tritt dabei gar nicht ins Blickfeld; ihr Untergang, der dem Propheten gewiß ist, *muß* eine konkrete Ursache in ihrer Sündhaftigkeit haben, und wie alles Hohe und Ragende an sich am Jahvetag (Jes. 2, 2 f.)

als Gegensatz gegen die alleinige Herrlichkeit Gottes in Trümmer sinken wird, wie die Gestirngeister in Gefahr sind, in Stolz und Übermut dem höchsten Gotte gleichen (Jes. 14, 14) und ob ihrer Schöne sich erheben zu wollen (Ez. 28, 17), so ist gerade die Weltmacht in die Versuchung verstrickt, die allem Menschentum gezogenen Schranken zu durchbrechen, sich sicher zu wähnen und auf eigene Kraft und Stärke zu bauen. Mit solch objektiver Schuld belastet muß sie das Gottesgericht über sich ergehen lassen wie das auch subjektiv durch Übertretung des bekannten Gotteswillens befleckte Israel. Aber so sehr wir diese besondere Rolle des Gerichtsgedankens in der israelitischen Religion unterstreichen, eine spezifisch alttestamentliche Idee der Geschichte stellt er nicht dar. Hat doch selbst die deuteronomistische Gewohnheit, den einzelnen Königen des Nord- und Südreiches je nach ihrer Frömmigkeit Zensuren zu erteilen und den Zusammenbruch des Staates als notwendige Folge dieser so heraustretenden Geschichte der Sünde anschaulich zu machen, ihr ägyptisches Gegenstück in der aus der Ptolemäerzeit stammenden sogenannten „Demotischen Chronik" des Pariser Papyrus 215, in der das Schicksal der Pharaonen der 28.—30. Dynastie daraus abgeleitet wird, ob sie auf dem „Weg Gottes waren" und „das Rechte taten", oder ob sie „das Gesetz verließen" und zu ihrer Zeit „viele Sünden getan wurden", oder endlich, ob der einzelne Herrscher vielleicht samt seinem Volke für die Sünden seiner Väter leiden mußte.[8]) Es fragt sich aber, ob wir der Eigenart der alttestamentlichen Geschichtsbetrachtung Genüge getan haben, wenn wir, wie es sich nach dem dargestellten Sachverhalt als Lösung empfehlen könnte, sie in der „dynamischen Differenziertheit", der besonderen Wucht und Durchschlagungskraft ihres Glaubens an Gottes Heiligkeit, suchen wollten.

Analoges gilt nun auch für die andere Idee, die neben dem Vergeltungsglauben in der grundlegenden Konzeption der Geschichte im jahvistischen Werke zum tragenden Motiv der Gesamtauffassung gemacht ist, die Idee der engen Verbindung von Geschichte und Weltschöpfung, wie sie über Paradies, Sintflut und Turmbau zu Babel den Bogen zu den Patriarchenerzählungen spannt. Aber auch diese innere Verbindung von Schöpfung und Geschichte findet sich nicht nur innerhalb des

Alten Testamentes. In analoger Weise leitet ja auch das babylonische Weltschöpfungsepos Enuma Elisch den Mythos von dem Siege des Bel-Marduk über die Tiamat in mehreren Akten (Schöpfung der Welt aus den auseinandergeschlagenen Hälften des Drachen, Ordnung des Kosmos, insonderheit durch Setzung der großen Sternbilder an den Himmel, Schöpfung des Menschen aus dem Blute des geschlachteten Kingu, des gefangenen Buhlen der Tiamat) zur Gründung der Stadt Babel durch die Götter hinüber.[9]) Wieder kann man sagen, daß nirgends sonst der Glaubensgedanke der Einheit von Schöpfergott und geschichtslenkendem Gott so fruchtbar geworden ist, wie etwa in Jer. 27, 5 ff. oder bei Deuterojesaja,[10]) aber wieder gilt es grundsätzlich festzuhalten: spezifisch alttestamentlich ist dieser Glaube nicht, und wieder fragt es sich, ob mit der Betonung der dynamischen Differenziertheit schon alles gesagt ist.

Oder konstituiert vielleicht die Verknüpfung beider Glaubensgedanken die alttestamentliche Geschichtsidee? Wir kommen damit in der Tat einen beträchtlichen Schritt vorwärts, denn *die Verknüpfung des Gerichtsgedankens mit dem Gedanken der Einheit von Schöpfer- und Geschichtsgott ist es* ja eben *gewesen, die zuerst in der Geistesgeschichte der Menschheit den großen Gedanken einer einheitlichen Weltgeschichte aus sich geboren hat*, jene gewaltige Konzeption, die in dem jahvistischen Werke zuerst aufleuchtet. Aber ganz abgesehen davon, daß die Weltgeschichte im Bewußtsein selbst der Propheten hinter der im Brennpunkt des Glaubensinteresses stehenden Volksgeschichte weit zurücksteht, so daß dies Ineinander nicht für das *ganze* Alte Testament als konstitutiv gelten kann, stellt es in sich selbst ein theologisches Problem eigener Art dar, indem die Gedanken des Schöpfers und des Richters, wie uns sofort deutlich werden wird, in einer unaufgelösten Spannung zueinander stehen, die ihre einfache Ineinssetzung unmöglich macht. Es wird daher nötig sein, in genauer Einzelanalyse die sich hier ergebenden Problemkreise durchzuarbeiten und auf das Ausgehen von einer feststehenden Idee des geschichtslenkenden Gottes als des Schöpfers und Richters vorerst zu verzichten. Solcher Problemkreise stelle ich zwei heraus:

1. Der Gott und der Mensch als der Herr der Geschichte („Zorn" und „Gnade").
2. Der ferne und der nahe Gott als der Herr der Geschichte (Transzendenz und Immanenz).

1.

Die Formulierung des ersten Problemkreises kann nach dem Gesagten eigenartig klingen. Ist denn nicht für den Glauben des Alten Testamentes stets Gott der Herr der Geschichte? Gewiß ist die Betonung der Geschichtsleitung durch Jahve Gemeingut aller Schriftsteller. Wohl hat es im lebendigen Volksglauben zu aller Zeit auch andere Strömungen gegeben, nicht nur insofern, als weithin die Gaben der Natur als Geschenke des Baal und nicht des Jahve angeschaut wurden, nicht nur so, daß man in Zeiten der Not an Jahves helfendem Eingreifen verzweifelnd seine Untätigkeit verhöhnte (Zeph. 1, 12), sondern geradezu so, daß man für den Zusammenbruch des Staates die Strafe einer anderen Gottheit, etwa der Himmelskönigin, in Anspruch nahm (Jer. 44, 18). Aber keine dieser Strömungen hat innerhalb des Alten Testamentes Heimatrecht gewonnen. Die in ihm gesammelten Schriften gehören ohne Ausnahme jener anderen Schicht innerhalb der israelitischen Religionsgeschichte an, für die Jahve als der Gott des Volkes seine Geschicke lenkt. Er ist der Herr des Bundes, den er mit dem Volke geschlossen hat (vgl. Ps. 100, 3), er steht ihm im heiligen Krieg zur Seite (vgl. Jdc. 5, 4), er führt die Feinde heran als seine Werkzeuge und verwirft sie wieder zu seiner Zeit (vgl. Jes. 10, 5 ff.), er gibt dem Kyros die Siege, die die Welt voll Staunen schaut (Jes. 41, 1 ff.; 45, 1 ff.), ihm gilt, um wenigstens jeweils eine spätere Nachwirkung dieses Glaubens zu zeigen, einst das Halleluja der großen Scharen und der 24 Ältesten über den letzten Fall der Hure Babel-Rom (Apk. 19, 1 ff.). Gerade die Souveränität, mit der ein Jesaja von dem Assyrer als Jahves Axt und Säge redet (10, 15), mit der das Bekenntnis der Bußfertigen jedem Vertrauen auf innerweltliche Hilfe und Macht entsagt (Hos. 14, 4), mit der Paulus von dem sicheren Untergang des „Boshaften" spricht, dessen Kommen der

κατέχων jetzt noch aufhält (2. Theſſ. 2, 7), zeigt ja deutlich, daß wir hier vor lebendigem Glaubensbeſitz ſtehen. Auf dieſer ſchlechthinigen Beherrſchung des Weltgeſchehens durch den Gott Iſraels ruht ja alles Vertrauen auf die Wiederaufrichtung nach dem Zuſammenbruch des Staates, jenes Vertrauen, das allein die Rettung der Jahvereligion ermöglicht hat, auf dieſer ſchlechthinigen Beherrſchung ruht der in Apokalypſen ſich auswirkende Glaube an das baldige Ende der feindlichen Macht und damit der glaubenskämpferiſche Fanatismus der Makkabäer- und der Römerzeit. Auf dieſer ſchlechthinigen Beherrſchung ruht aber auch der in der überwältigenden, ſein Glauben und Denken umgeſtaltenden Gotteserfahrung des Amos[11]) zuerſt lebendige Glaube an die innere Normalität des göttlichen Handels, der Glaube an die paradigmatiſche Bedeutung des einzelnen Geſchehniſſes. Er erlaubt es, im kühnen Vertrauen auf die kommende Hilfe, die der Rettung in der Vergangenheit gleich ſein werde, oder in wildem Aufbegehren, falls ſie unerwartet ausbleibt, den Gott an das zu mahnen, was er vordem getan hat und nun als der mit ſich ſelbſt identiſche Gott wieder tun werde und müſſe. Es genügt, an Pſ. 44 zu erinnern oder für die Hineinziehung dieſes geſchichtstragenden Glaubens in das Leben des Einzelnen auf Pſ. 22 hinzuweiſen.

Allein dennoch gewahren wir bei genauerem Zuſehen, daß für weite Schichten innerhalb des Alten Teſtaments das Handeln dieſes Gottes bedingt iſt durch das Handeln der Menſchen. Dieſes iſt das Erſte, Gottes Tun aber das Zweite, bedingt durch dieſes Erſte! Gottes „Heiligkeit“ im Sinne ſeines richtenden Gegenſatzes gegen die menſchliche Sünde, dieſe „ethiſche Schematiſierung“[12]) des umfaſſenderen Glaubens an ſeine „Heiligkeit“ im Sinne des abſoluten Ganzandersſeins als Welt und Menſch, bringt ſein Walten immer wieder in Abhängigkeit von dem Tun und Laſſen derſelben Menſchen, die von ihm, dem Mächtig-Allgewaltigen, durch einen unüberbrückbaren Abſtand getrennt ſind, die Staub und Aſche vor ihm und Ton in ſeiner Hand. Nun ſahen wir ja aber bereits, wie ſtark der Gedanke der ſtrafenden Gerechtigkeit des Gottes die Geſchichtsbetrachtung beherrſcht. Nicht nur die Frömmigkeit des Volkes und der Ritualismus der Prieſter ſind der Überzeugung,

daß eingetretenes Unheil Folge einer bestimmten Sünde, vielleicht der unbewußten Übertretung eines unbekannten Gebotes durch einen Einzelnen ist, der durch seinen Frevel das Verderben über die Gesamtheit heraufbeschwört (vgl. 1. Sam. 14, 37 f.), sondern auch die prophetische Predigt ist primär des Glaubens, daß konkret angebbare, einzelne Übertretungen des Gotteswillens, vor allem durch die führenden, für das Volk verantwortlichen Kreise der politischen und religiösen Autoritäten (vgl. Hos. 4, 4 ff.; Jes. 1, 10 ff.; 3, 12 ff.), die Wurzel des Unheils sind, das Jahve schon über Israel und Juda gebracht hat und das er jetzt im völligen, rettungslosen Untergang über Volk, Königtum und Staat bringen wird. So stark der Inhalt der Gottesforderung, ja die Grundstruktur des Gotteserlebnisses, im Volksglauben, bei den Priestern und Propheten auseinandergeht — so weit, daß Priester und Propheten im Kampf auf Leben und Tod widereinanderstehen (vgl. nur Am. 7, 10 ff.!) —, in dieser grundsätzlichen Betrachtung stehen sie weithin auf gemeinsamem Boden. Sünde ist etwas Vermeidbares und eben darum Strafbares. Es gibt aber auch Mittel, den erzürnten Gott zu versöhnen. Da ist der Kultus mit seinen Reinigungszeremonien und Bußopfern, den die Priester pflegen (Am. 2, 8!) und den das Volk gern übt; da ist die innere Umkehr, Buße und Glaube, an der sich das Schicksal entscheidet:

„Suchet mich, so werdet ihr leben!“ (Am. 5, 4).

„Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht“ (Jes. 7, 9).

So groß die Bedeutung ist, die der Vergeltungsgedanke in der Geschichte der Religion besitzt, indem er das Geschehen der Irrationalität göttlicher Willkür enthebt und es dem sittlich bejahbaren, pädagogisch-paränetisch fruchtbaren Glaubensgedanken der richtenden Heiligkeit Gottes untertan macht, so liegt doch hier eine seiner starken Schranken: er verlegt, indem er Gottes Handeln nach Analogie des Tuns des menschlichen Idealrichters gestaltet, den Schwerpunkt der Geschichte in das menschliche Handeln, das Gottes Handeln nach sich zieht. Kann es doch geradezu dahin kommen, daß die Zeiten der stärksten seelischen Erschütterung durch den staatlichen Zusammenbruch und die ersten Hoffnungen auf Wiederaufbau bis zu dem Gedanken des unter der Geschichte leidenden Gottes durchstoßen. Nicht Jahve hat Israel Mühe gemacht durch übergroße Opferforderungen, sondern sein Volk hat ihm, dem Gott, Arbeit und Mühe

auferlegt durch seine Sünden und Vergehen (Jes. 43, 27). Ja, Jeremias letztes Wort an seinen Freund Baruch wurzelt in dem tiefen Mitleiden des Propheten mit dem Schmerze seines Gottes:

Was ich gebaut, reiß' selbst ich ein,
was ich gepflanzt, reiß' selbst ich aus!
Großes begehrst du für dich,
begehre es nicht!
Denn siehe, ich bringe Böses über alles Fleisch (45, 4 f.).

Nun haben wir aber innerhalb des Alten Testaments Gedankenbildungen, die über diese anthropozentrische Geschichtsbetrachtung hinaus einer rein theozentrischen zustreben, Gedankenbildungen, die freilich in sich selbst nicht einheitlich sind. Ich hebe ihrer drei heraus.

Zunächst den Gedanken an Jahve als den Bundesgott. Indem der für die Stammes- und Volksreligionen weithin typische Gedanke der engeren Zusammengehörigkeit des Volkes mit einem bestimmten Gotte die für Israel charakteristische Form des Glaubens an die in einem bestimmten Augenblick der Geschichte vollzogene Bundesschließung gewinnt, anders ausgedrückt: dadurch, daß an die Stelle des „Gottes der Väter" der das Volk erwählende Jahve vom Sinai tritt, entwächst diese Beziehung der unreflektierten Selbstverständlichkeit einer traditionellen Gegebenheit und wird in sich selbst zum religiösen Problem. Das zeigt sich deutlich an dem Unterschied des elohistischen Geschichtsaufrisses vom jahvistischen auf der einen, von dem deuteronomistischen Werke auf der anderen Seite. In allen drei Überlieferungsschichten ist eine eigentümliche Schwierigkeit dadurch gegeben, daß sie aus Gründen, die hier nicht erörtert werden können, in dem Sinaibund keinen schlechthinigen Anfang, sondern die Fortsetzung einer schon bestehenden Beziehung sehen, so daß die Frage nach dem Warum der Erwählung Israels durch Jahve sich spaltet: Warum diese Erwählung überhaupt? und: Warum diese Erneuerung in diesem konkreten Augenblick der Geschichte? Für den Elohisten liegt die Frage, soweit wir trotz des verlorengegangenen Anfangs seiner Schrift urteilen können, am unkompliziertesten. Es ist eine aktuelle Not, die Bedrückung durch die Ägypter, und das Gebet um seine Hilfe, die den „Gott der Väter" veranlaßen, den Nachkommen Abrahams, Isaaks und Jakobs gerade jetzt seine helfende Macht

zu beweisen (Ex. 3, 9 ff). Diese Beziehung zu den „Vätern" selbst aber erscheint als eine einfache Gegebenheit; warum Jahve ihr Gott und gerade ihr Gott, warum er dem Abraham erschien und gerade ihm Auftrag und Verheißung gab, scheint für den Schriftsteller, soweit sich seine Absichten aus gelegentlichen Anspielungen im Verlauf der Erzählung erschließen lassen (Gen. [15, 2]; 20, 13; Jos. 24, 3), keine Frage gewesen zu sein, mit der er zu ringen hatte. Mit der Tatsache scheint er sein Werk begonnen zu haben.[13]) Es ist der naiv-ungebrochene Glaube eines auf seinen religiösen Besitz stolzen Volkes, der vor uns steht. Es kann nicht anders sein, als daß der wahre Gott sich gerade seinen Vätern geoffenbart hat. Sein war er in ferner Zeit, wie er es heute ist und immer sein wird. Nur das Maß dessen, was er von sich geoffenbart hat, ist im Laufe der Geschichte ein anderes geworden; aber selbstverständlich ist, daß der Gott seine weitergehende Offenbarung dem Volke geschenkt hat, dessen Väter ihm gehorsam und Träger seiner Verheißung waren. Anders der Jahvist. Für ihn bedeutet zwar der am Sinai geschlossene Bund noch weniger einen grundlegenden Anfang, als ja auch der Inhalt der elohistischen Offenbarung, der Gottesname Jahve, für ihn schon seit alters bekannt war (Gen. 4, 26). Aber er, dessen Urgeschichte, wie wir sahen, zum ersten Male den Gedanken der Weltgeschichte gedacht hat, mußte zugleich der erste sein, der von diesem universalen Weltbild aus die Frage nach dem Warum dieser Gottesbeziehung überhaupt auf dem Hintergrund des Weltgeschehens gesehen hat. Für ihn hat sie ihr Schwergewicht nicht in sich, sondern in dem Universalismus der Heilsabsicht. Ist ihm die Urgeschichte die Geschichte des universalen Verderbens, so die Patriarchengeschichte der Anfang des Heilswirkens Gottes: in Abraham soll der Segen auf alle Geschlechter auf Erden kommen (Gen. 12, 3).[14]) Warum dieser Heilsuniversalismus aber gerade an Abraham anknüpft, gerade ihn der Glaubens- und Gehorsamsprobe unterwirft und so zum Träger der Verheißung macht, bleibt auch hier im Dunkeln. Es ist ein erster, tastender Versuch, der als geschichtlich gewordenen, nicht als selbstverständlich geglaubten Gottesbeziehung eine Begründung zu geben. Der reine Irrationalismus ist durchbrochen durch den Glauben an einen göttlichen Zweck in dem Geschehen.

Wieder nach anderer Richtung zielt die deuteronomistische Betrachtung. Sie steht darin auf den Schultern des Elohisten, daß für sie der Eid an die Väter und die Liebe Gottes zu den Vätern unerklärte erste Voraussetzung ist. Darauf aber liegt für sie der Akzent, daß die Realisierung dieser Beziehung im Mosebunde rein innergöttlich bedingt ist. Es sind keine irgendwie gearteten Verdienste des Volkes, die zu dem Bunde geführt haben, sondern allein die Selbstbindung Gottes an diesen seinen Eid in der Vergangenheit (Dtn. 7, 7 ff.). So wird der Bundesgedanke nach drei Seiten Grundlage einer theozentrischen Geschichtsbetrachtung: in dem Glauben an die rein innergöttliche und darum im Letzten irrationale, in seiner unerklärten und unerklärbaren „Liebe" zu den „Vätern" wurzelnde Bedingtheit des Bundes, in dem in ihm sich auswirkenden heilsuniversalistischen Glauben und in dem in ihm lebendigen Glauben an die innere Treue Gottes gegen sich selbst.

Diese Gedanken aber bleiben lebendig und gewinnen (um wieder wenigstens eine Auswirkung vorzuführen) über — in anderem Zusammenhang (S. 71) zu behandelnde — Gedanken von dem Neuen Bunde hinweg in der paulinischen Auseinandersetzung mit Israels Schicksal zentrale Bedeutung. Gott hat Israel erwählt und diese Erwählung wird auch durch die empirische Sünde des Volkes nicht aufgehoben: *ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ* „Gottes Gnaden und Berufung können (ihn) nicht gereuen" (Röm. 11, 29). Gott hat sein Volk nicht verstoßen. Diese Erwählung selbst aber ist in seiner souveränen Freiheit begründet: er erbarmt sich, wessen er sich erbarmen will, und ist gnädig, wem er gnädig sein will; in seiner Freiheit, die als Freiheit Gottes über allen menschlichen Kategorien von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit steht, um so mehr als Gott selbst diese seine Freiheit feierlich proklamiert hat:

τί οὖν ἐροῦμεν; μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ; μὴ γένοιτο.
τῷ Μωϋσεῖ γὰρ λέγει· ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ, καὶ οἰκτειρήσω ὃν ἂν οἰκτείρω (Röm. 9, 14 f.).

Was werden wir sagen? Daß es Ungerechtigkeit bei Gott gibt? Nimmermehr!
Sagt er doch zu Moses: „Ich erbarme mich, wes ich mich erbarmen will, und begnade, wen ich begnaden will."

Die Ausprägung des heilsuniversalistischen Gedankens in der gleichen Auseinandersetzung aber können wir erst ins Auge fassen, wenn wir den zweiten Gedankenkreis, der über die anthropozentrische Geschichtsbetrachtung hinausführt, näher analysiert haben, den Gedanken der Sünde in ihrem Verhältnis zu Gott, genauer gesagt, den Versuch einer theozentrischen Betrachtung der Sünde.

Wir sagten oben: für die anthropozentrische Geschichtsauffassung ist die Sünde etwas Vermeidbares und eben darum Strafbares. Vielleicht mag es in der Praxis des Lebens nicht immer leicht sein, alle Gebote Gottes wirklich zu kennen und sie zu halten, statt sich in verborgene Sünden zu verstricken, deren man sich selbst nicht bewußt ist (Ps. 19, 13). Aber grundsätzlich weiß man den Willen Gottes; er ist „gesagt" (Mich. 6, 8), geoffenbart (vgl. Dtn. 30, 11 ff.), lehrbar und lernbar, durch Erziehung der Jugend in der Familie (Dtn. 6, 7) und in den „Schulen" der weisen Männer wie durch Regelung der Verpflichtungen der Laien gegenüber dem auf die Reinheit des Heiligtums und des Lebens bedachten Gott.[15]) Dieser Gotteswille aber in seiner Mannigfaltigkeit und seiner Einprägsamkeit ist weder für das Volk der alten Zeit noch für die spätjüdische Gemeinde das untragbare Joch gewesen, als das er dem Paulus erscheint (Act. 15, 10), sondern das Gottesgesetz, dessen Einzelbestimmungen, jede für sich, unter der vollen Drohung des Gottesfluches stehen (Dtn. 27, 26), ist gleichwohl ein köstlicher Besitz, dessen man sich in stolzer Freude rühmt (Dtn. 4, 8; Ps. 19, 8 ff.) und über dem man sinnt bei Tag und Nacht (Ps. 1, 2). Wenn sein Volk es nicht erfüllt, so hat es keine Entschuldigung; die freie Wahl zwischen dem Segen und dem Fluche ist in seine Hand gelegt (Dtn. 11, 26 ff.); und dasselbe gilt von dem Einzelnen, denn in jedem Augenblick ist selbst dem, der bisher ein arger Sünder war, die Umkehr möglich, wie aber auch der Fromme, der bisher im Gesetz gewandelt ist, in dieser seiner Vergangenheit keine Gewähr und Sicherheit besitzt, daß nicht auch er der Versuchung zum Opfer fallen könnte (Ez. 18, 21 ff.).

Oder ist doch nicht das ganze Leben eine solche einfache Aneinanderreihung einzelner Momente ohne inneren Zusammenhang? Neben die atomistische Auffassung, wie sie eben zu skizzieren war, tritt eine organische, für die nicht einzelne

Sünden nebeneinanderstehen, sondern sich eine Geschichte der Sünde vollzieht. Seit den Tagen des Erzvaters steht für Hosea die ganze Entwicklung Israels unter der Sünde, die sich immer wieder erneuert[16]); so wenig der Mohr seine Farbe oder der Pardel sein fleckiges Fell zu ändern vermag, so wenig ist für Jeremia die Bekehrung des Volkes in der Gegenwart möglich (13, 23). Vom Mutterschoße an weiß sich der Psalmist der Schuld verfallen (51, 7), gehört doch Sünde zu den sicheren Gegebenheiten des Menschentums in seinem Abstand von Gott (Hi. 4, 17). Im menschlichen Fleische wohnt nichts Gutes (Röm. 7, 18).

Mit dieser Erkenntnis aber ist ein Doppeltes gegeben: Der Wille Gottes, seine Erwählung durchzusetzen, und vollends sein universalistischer Heilsplan sind im Bereich dieser Denkweise nur möglich als Überwindung der Sündenherrschaft über der Welt und sodann: das nunmehr auftauchende Geschichtsproblem ist die Frage nach dem Verhältnis der Sündenherrschaft zur Gottesherrschaft in der empirischen, sündenbehafteten Welt.

Theozentrische Geschichte ist Gottessieg über die Sünde. Voraussetzung für die Durchführung des Bundes und des Heilswillens ist also für die, welche die Gewalt der Sünde in der geschilderten Weise voll erfahren hatten, nicht wie für andere Strömungen die durch die nationale Katastrophe endlich geweckte Bekehrung des Volkes als eine von ihm bewirkte Leistung (so Lev. 26, 40 f.) oder die Abarbeitung der durch die Väter eingegangenen Sündenschuld im Frondienst der Fremdherrschaft (so Jes. 40, 2), vielmehr das reine Wunder Gottes, der dem Volke das neue Herz und den neuen Sinn verleiht (Jer. 31, 31 ff.), und ist die in Anknüpfung an ältere Sühnerituale von den Kultusgesetzen in Ez. 40 ff.; Lev. 1—7 und 16 zum entscheidenden Mittelpunkt des Gottesdienstes gemachte Durchführung des Sühnekultus, den der Gott selbst, zukünftiger Befleckung zu wehren, geordnet hat.[17]) Auf solchen Grundlagen ruht der Wiederaufbau der Gemeinde und die Hoffnung auf die neue Begnadung und den neuen Bund. Die innere Begründung ist dabei wechselnd. Am nächsten dem Gedanken des Sühnekultus steht die Erwartung von Jes. 53, des Liedes, das einst die durch das stellvertretende Leiden des Jahveknechtes Erlösten und innerlich Überwundenen in der ihnen durch das Wunder seiner Auf-

erweckung abgerungenen Beichte anstimmen werden: Durch seine Wunden ward uns Heilung! Andere Gedankenreihen greifen unmittelbarer auf das innere Leben Gottes, wie es sich ihrem Glauben darbietet, zurück. Neben dem Gedanken an die unzerreißbare Liebe Gottes zu seinem Volke, das er voll Huld an sich gezogen hat und immer wieder an sich ziehen wird (Jer. 31, 3 ff.; vgl. Hos. 11, 1 ff.), steht der Wille Jahves zu seiner Selbstverherrlichung, der sich in der Welt, die ihn als Israels Gott kennt, nur so durchsetzen kann, daß er *sein* Volk zu Ehren bringt und damit allen seine Macht offenbart (Ez. 36, 23 f.; Jes. [42, 8] 48, 1 ff.). Damit ist (wie in Gen. 12, 3 die Berufung Abrahams der Segnung der Völker, so) die Begnadung einem höheren Zweck dienstbar gemacht: der Anerkennung des Allein-Gottseins Jahves in aller Welt, daß sich ihm alle Knie beugen und alle Zungen bei ihm schwören, in solchem Bekenntnis aber „Rettung" finden (Jes. 45, 22 f). Der Heilsuniversalismus und die Alleinverehrung Jahves liegen hier ineinander.

Aber das andere Problem ist damit nur dringender geworden: Woher denn diese Sünde? Eine klare Antwort darauf hat das Alte Testament nicht und kann es nicht haben, weil jeder ethische Monotheismus, dem doch die alttestamentliche Religionsgeschichte schon früh zustrebt, an die unlösbare Antinomie stößt: alles, was ist, ist aus Gott: etwas, was ist, ist nicht nur empirisch wider Gott, sondern auch dem innersten Wesen Gottes, dem Göttlichsten in Gott, entgegengesetzt. Woher die Paradiesesschlange ihre versuchliche Gewalt hat, ist ebenso undeutlich wie die Antwort auf die Frage, woher das „Nichtdanken" der Menschen, denen an der Schöpfung Gottes „ewige Kraft und Gottheit" geoffenbart war, für die paulinische Geschichtsbetrachtung stammen könnte. *Ein Ringen um unsere Frage hat aber innerhalb des A. T. angehoben.* Den einen Versuch der Problemlösung, der die theozentrische Geschichte für die empirische Welt überhaupt preisgibt, sie vielmehr als Herrschaftsbereich des Satans faßt, sehen wir innerhalb des A. T. nur erst in Ansätzen vor uns (s. Anm. 31). Hier aber sind die bemerkenswerten Gedankenbildungen herauszustellen, welche *die empirische Sünde* (nicht den metaphysischen Ursprung der Sünde) *zu Gottes Willen in ein positives Verhältnis setzen.* Ist ein bestimmtes Maß der Sünde erreicht, so ergeht

Gottes Gericht dadurch, daß er die Menschen nun völlig in diese Sünde versklavt, damit ihnen keine Rettung werde. So deutet die Volkstradition die Verstocktheit des Pharao (Ex. 4, 21 u. ö.), so sieht man wohl in dem Auftreten von Baalpropheten eine von Jahve gesandte Versuchung (Dtn. 13, 4 [Ez. 14, 9]; vgl. 2. Sam. 24, 1!), so deutet Richt. 2, 3 die Nichtausrottung der kananäischen Bevölkerung als Zeugnis des Willens Jahves, das ungehorsame Volk nun erst recht in den Abfall zu verstricken (vgl. Jos. 23, 13), so versteht Jesaja sein Wirken als Verstockungspredigt, zu der sein Gott ihn gesandt (6, 3 f.), so weiß Ezechiel von „unguten Gesetzen", die Jahve gab, das Volk unrein zu machen (20, 25 f.), so ist die Verstockung die Absicht, in der Matthäus Jesum seine Gleichnisse unter ausdrücklicher Anknüpfung an Jes. 6 erzählen läßt (13, 10 ff.), so erkennt Paulus in der sittlichen Verwilderung des Heidentums die Strafe Gottes für jenes ursprüngliche „Nichtdanken" (Röm. 1, 24 ff.).[18]) Die gegenwärtige Sünde ist da nach Gottes Willen, als Gericht über die Sünde als solche. Aber doch nicht nur als solches Gericht. In genialer Intuition geht Paulus, wiederum in Weiterführung alttestamentlicher Aussagen, noch einen Schritt weiter und wagt geradezu die empirische Sünde dem Heilsuniversalismus einzuordnen! Israel *soll* in der Gegenwart nicht glauben; im Zitat aus Jes. 29, 10 und Dtn. 29, 3 gewinnt Paulus die Vorstellung von der Ausgießung eines Tiefschlafes auf das Volk (Röm. 11, 7 ff.), die Vorstellung von der Blindheit, mit der es jetzt geschlagen ist (Röm. 11, 25), um die Bahn frei zu machen für das Erbarmen, das beide, Juden wie Griechen, umfassen soll:

„Gott hat ja (darum) alle unter den Ungehorsam verhaftet,
damit er sich aller erbarme" (Röm. 11, 32).

Vielleicht läßt sich der Problemkreis nun so umschreiben: Die anthropozentrische Geschichtsbetrachtung wird (völlig erst jenseits des A. T.) dadurch überwunden, daß das Endziel Gottes (wie der Bund der Vergangenheit) der Bedingtheit durch menschliches Handeln entrückt wird, indem nicht Bekehrung, sondern Gotteswunder den neuen Bund schafft, indem die Veranlassung zum neuen Bunde ganz in Gottes innerem Wesen, seinem Willen zu seiner Verherrlichung und dem Universalismus des Erbarmens gefunden, aber auch die empirische Sünde der Gegenwart als diesem seinem Willen entspringend geglaubt wird. War die urtümliche Irrationalität

göttlicher Willkür überwunden in dem Rationalismus der richtenden Heiligkeit, so dieser seinerseits durch den Irrationalismus der Gnade.

Damit sehen wir den Bundesgedanken und die theozentrische Betrachtung der Sünde einem gemeinsamen Ziele zudrängen: der theozentrischen Geschichte als der Heilsgeschichte. Ich gebrauche diese Formel nicht ohne Bedenken, da der Terminus „Heil" mehrdeutig ist und leicht mißverstanden wird als die letzte Beseligung der erlösten Menschheit, als die Vollendung der Erlösung im jenseitigen Leben. Wollte man den Begriff so fassen, wäre er für das A. T. unbrauchbar. Wir haben uns vielmehr daran zu erinnern, daß das im A. T. für das Volk erhoffte Heil durchaus diesseitigen Inhalts ist. In der Zeit der neuen Liebe wird für die Zukunftserwartung Hoseas Jahve dem Volk die Wüste zum Kulturland mit Weinstock und Ölbaum wandeln (2, 16 f.), wird für die Hoffnung Jeremias auf Samariens Bergen wieder fröhliches Treiben zur Zeit der Weinlese herrschen mit Paukenschlag und Reigentanz (31, 4 f.), wird für Deuterojesaja Jerusalem neu gebaut und der Tempel sich aus den Trümmern erheben durch das Machtwort des heimgekehrten Gottes (44, 28). Dann ist das Reich endlosen Friedens für den, der auf Davids Thron die Herrschaft übt (Jes. 9, 6), das Reich des Friedens, in dem auch die Tiere zum Paradiesesfrieden zurückgekehrt sind (Jes. 11, 6 ff.) und alle Völker sich in Jahves Gesetz unterweisen lassen (Jes. 2, 3 par.). Ganz anders das neutestamentliche Geschichtsziel! So wenig die bildhafte Ausmalung des himmlischen Jerusalem mit Zügen innerweltlicher Pracht (Apk. 21, 10 ff.) übersehen werden soll, der grundlegende Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament gerade in dem als Weltziel erwarteten Heil kann nicht überschätzt werden. Zu groß ist der Abstand einer innerweltlich orientierten Nationalreligion — und Nationalreligion ist die israelitische Religion primär trotz des christlich-universalistischen Überbaus ja selbst noch bei Paulus! — von einer jenseitigen Individual- und Menschheitsreligion! Das Mit-Christus-sein der Erlösten und die Rettung Israels aus seinen geschichtlichen Nöten sind zu verschiedene Größen, als daß man sie, ohne Mißverständnissen ausgesetzt zu sein, mit einem Terminus umschreiben könnte, es sei denn, daß man sich darüber völlig klar ist und bei anderen dieselbe Klarheit voraussetzen darf,

daß ein solcher Terminus nichts anderes aussagen soll, als die allgemeine Richtung des göttlichen Handelns in der Zeit. Wie es unzweckmäßig ist, das alttestamentliche Moschia' und das neutestamentliche Sotēr mit dem gleichen Ausdruck „Heiland" wiederzugeben, so wäre es vielleicht auch besser, in unserem Falle zu formulieren: die theozentrische Geschichte als die Geschichte des göttlichen Erbarmens, und den dogmatisch-herkömmlichen Terminus „Heilsgeschichte" innerhalb des Alten Testamentes ganz zu meiden. Aber man darf doch auch den herausgearbeiteten Unterschied nicht verabsolutieren. Vielmehr ist auch daran zu erinnern, daß innerhalb des Alten Testaments eine religiöse Anreicherung der „Heils"-Erwartung zu verfolgen ist. Ich verweise, wovon sofort ausführlich zu reden sein wird, vor allem auf den Jubelruf „Jahve ward (ist) König" als Formulierung der Endzeiterwartung, auf die religiös-sittlichen Züge, mit denen Ps. 85, 9 ff. im Gottesspruch des Orakels die Heilszeit schmückt, auf den „Geist" Jahves, der den Herrscher der Heilszeit und die von ihm Beherrschten beseelt (Jes. 11, 2; vgl. 33, 6; Ps. Sal. 17, 44; 18, 8 ff.), und stelle daneben das oben schon gestreifte Hoffen auf das neue Herz und den neuen Sinn. Ist doch auch das altsemitische Gruß- und Segenswort schalōm, das recht eigentlich ein Ideogramm für die Heilserwartung darstellt, innerhalb der alttestamentlichen Religionsgeschichte entscheidend vertieft worden; es genügt, sein Vorkommen (als Fremdwort) in der 26. Zeile der Meneptahstelle [19]) und im aaronitischen Segen nebeneinanderzuhalten. Diese religiöse Anreicherung und Verbrämung der innerweltlichen Heilserwartung mag es rechtfertigen, wenn wir mit aller Vorsicht, die noch einmal ausdrücklich unterstrichen sei, im folgenden von der „Heilsgeschichte" reden.

In dem herausgestellten Sinne steht die Heilsgeschichte zunächst im Gegensatz gegen die Gerichtsgeschichte, und zwar gerade als theozentrische Geschichte im Gegensatz zur primär anthropozentrischen Auffassung der Geschichte als Gericht und Lohn. Das heißt, auf die religiöse Terminologie gesehen, daß die Heilsgeschichte an die Stelle des Bildes Gottes als des Richters, wenn sie ein Bild aus der menschlichen Alltagssphäre gebrauchen will, das Bild Gottes als des Vaters setzt,[20]) und daß sich ihr zentral

als innerster Kern des göttlichen Wesens nicht die rational zugängliche Gerechtigkeit, sondern die im Letzten unerklärliche Liebe und Barmherzigkeit darbietet (Ps. 103, 10). Sie steht aber, und das ist nun sofort hinzuzusetzen, zur Gerichtsgeschichte nicht in einem ausschließenden Gegensatz, vielmehr sehen wir, vielleicht schon von Amos (4, 6 ff.), sicher aber von Hosea an, den Ausgleich beider im Glauben an die pädagogische Abzweckung des Gerichtes sich vollziehen. „Viele Tage" wird Jahve Israel ohne Staat und ohne Kult unter dem Gericht leben lassen, dann aber werden sie sich bekehren und ihn suchen (Hos. 3, 4 f.). So ist das Gericht dem Heil untergeordnet als vorbereitende Stufe, und dieser Gedanke des vorbereitenden Charakters des Gerichtes ist darum besonders bedeutsam, weil er, wie wiederum auch noch seine Ausstrahlung im Geschichtsaufriß des Römerbriefes zeigt, in der Sphäre religiöser Gedankenbildung die innere Spannung von „Zorn" und „Gnade" zu überbrücken und damit eine untragbare Gegensätzlichkeit im Gottesgedanken selbst zu überwinden erlaubt. Eine solche Gegensätzlichkeit ist etwa da gegeben, wo, wie in Hiob 14, 13, der „Zorn" als eine blindwütige Leidenschaftlichkeit erscheint, vor der Gott selbst gut täte, den Frommen zu verstecken, bis er „gewichen" wäre und an seiner Stelle Gottes „Rufen" nach dem Frommen Platz griffe, und wo deshalb eine dualistische statt der streng monotheistischen Betrachtung nicht fern ist!

Die Überbrückung der Spannung von „Zorn" und „Gnade" aber ist eine sachliche Notwendigkeit, der intellektuelle Ausdruck für eine innere Tatsächlichkeit des religiösen Erlebens selbst. Indem wir von dem „Zorne" Gottes reden, benutzen wir ein alttestamentliches Ideogramm, für das in der ganzen Bibel, nicht nur im Alten Testament, lebendige Bewußtsein um das Heiligsein Gottes gegenüber allem Innerweltlichen und Unreinen, für das Bewußtsein um eben jenes Ganzandersein Gottes, das in dem Wort von der „Gerechtigkeit" in rationaler Schematisierung einseitig und darum unzureichend ausgedrückt begegnet. In diesem Ideogramm des „Zornes" erfassen wir diese Geschiedenheit als lebendige, tätig sich auswirkende, das heißt aber geschichtswirksame. Es klingt in ihm, und das eben unterscheidet es von dem „bürgerlichen" der „Gerechtigkeit", etwas mit von dem Überragend-

Gewaltigen, alles Menschenmaß Sprengenden des göttlichen Wesens und Handelns, wie es, nach der Seite des Grausigen, Feindlichen verzerrt, aber doch grandios-lebendig und eindrucksstark, in dem Zerstörend-Verheerenden der prophetischen Bilder von Jahve als dem Raubtier, der Schilderungen der Theophanien und des Jahvetages (vgl. nur Jes. 2, 12 ff.) sich spiegelt. In analoger Weise tragen auch die Ausdrücke „Gnade", „Erbarmen", „Liebe" ideographischen Charakter an sich, den Charakter des Symbols für das andere Moment des religiösen Lebens, wiederum nicht nur des Alten Testaments, die dem Menschen und der Welt zugewandte, den Menschen suchende Verbundenheit Gottes, von der selbst Hi. 7, 21 (14, 13) zu sagen weiß und die im weiteren Verlauf des Hiobkonfliktes in dem Glauben an Jahve als den Bürgen und den Eideshelfer des Dulders das gegenwärtige Leid sieghaft überwindet. In diesen Ideogrammen umschreiben wir diese Weltverbundenheit Gottes, je mit einer leichten Verschiebung des Akzentes, wiederum als lebendig, tätig sich auswirkend, geschichtswirksam. In dem Nebeneinander dieser Gruppen von Ideogrammen werden wir der inneren Polarität des religiösen Lebens des Alten Testaments inne, der inneren Polarität des Abstands- und des Verbundenheitsgefühls, die beide auf Gottes „Zorn" und Gottes „Gnade" als auf ihre innergöttlichen Wurzeln zurückgeführt werden, und wir suchen in ihnen diese Spannung als eine Spannung der Gotteswirklichkeit selbst und damit als Spannung innerhalb einer Einheit zu erfassen, deren Schwerpunkt sich im Alten Testament nach der Seite der Liebe zu verschieben anhebt, ein Tatbestand, den zuletzt Wilhelm Koepp im zweiten Bande seiner Panagape eindrücklich herausgestellt [21]) hat, ein Tatbestand, der seinen lebendigsten Ausdruck etwa da gefunden hat, wo Hosea die blindwütige Leidenschaftlichkeit verheerenden Losbrechens als menschlich und gerade nicht göttlich zuerst erfaßt hat (11, 9).

Indem wir aber so die Überbrückung der Spannung von „Zorn" und „Gnade" als innere Notwendigkeit erfahren, werden wir zugleich auf die Vorstellungen von der Vollendung der Heilsgeschichte, auf die Eschatologie, geführt. In ihr kommt Israels Geschichte zur Vollendung, indem das Volk aus dem reinen Gotteswunder heraus, wie wir schon sahen,

zu Jahves Bundesvolk im strengen Sinne nach seines Gottes Willen wird. In ihr vollendet sich Israels Geschichte auch insofern, als, wie das Volk und nicht der Einzelne Empfänger des endlichen Heils ist, so das Volk *seine* Hoffnungen dann erfüllt glaubt, Hoffnungen, die je nach dem Temperament des einzelnen eschatologischen Schriftstellers und der besonderen Lage seiner Zeit verschiedene Ausschmückung erfahren können: neben den oben besprochenen friedlichen Bildern, in denen ein kriegsmüdes Volk seine Zukunftsideale niedergelegt hat, steht die Wiederbelebung des toten Volkes (Ez. 37, 1 ff.), aber auch brutale Vernichtung aller Feinde und aller Gottlosen (vgl. Jes. 66, 24!). In ihr vollendet sich aber Israels Geschichte auch insofern, als, wie oben unter den dort (S. 24) gebotenen Beispielen anzuführen war, auch die heilsuniversalistischen Motive, die einzelne Schriftsteller beseelen, in ihr ihre Krönung erfahren.

Ist aber so die Endzeit Vollendung der Geschichte Israels, dann ist damit schon gegeben, daß die gegenwärtige Herrschaft Jahves über die andere Welt, in der Saraphen ihn lobsingend umschweben, in der die „Geister" und „Göttersöhne" seinen Thron umstehen (Jes. 6, 2; 1. Reg. 22, 19 ff.; Hi. 1, 6), für die Eschatologie keine konstitutive Bedeutung gewonnen hat. *Sie ist wesenhaft Endgeschichte*, in der sich Jahves irdisches Königtum über Israel,[22]) nicht primär Endmythus, in der sich seine gegenwärtige himmlische Herrschaft vollendet. Wohl kennt das Alte Testament als altorientalische Religionsurkunde die Entsprechung von oberer und unterer Welt, etwa in dem Gedanken, daß das irdische Heiligtum nach einem Modell gestaltet sei, das Gott selbst dem Moses gezeigt habe (Ex. 25, 9 u. ö.). Aber stärker als in der Kategorie des Raumes denkt es in der Kategorie der Zeit, so daß nicht „irdisch" und „himmlisch", sondern „jetzt" und „einst" die beherrschenden Gegensätze darstellen. *Wie aber die Geschichte Israels eingebettet ist in die Geschichte der Welt von der Schöpfung an, so ist die damit für die Eschatologie gegebene Entsprechung* zugleich auch über den Anfang der Geschichte Israels *nach rückwärts geschoben: die Endzeit entspricht der Urzeit*, die Endzeit ist Neuschöpfung. Es ist richtig, daß diese Beziehung des (eschatologischen) Königtums Jahves zur Weltschöpfung erst bei Deuterojesaja scharf

heraustritt; daß sie von ihm erst geschaffen sei, kann ich nicht für richtig halten, da mir Ps. 24, dessen kultische Verwurzelung auch Eißfeldt zugesteht, in seinem V. 2 die sichere Bezeugung der Verbindung von Schöpfung und Königtum in der Liturgie eines (Lade-)Prozessionsfestes und damit die genaue Analogie zur Rezitation von Enuma Eliš bei der Feier am 4. Nisan zu bieten scheint. Insofern also der kosmogonische Mythus dem eschatologischen entspricht, wird man von einem israelitischen „Endmythus" sprechen dürfen, sich dabei freilich dessen bewußt sein müssen, daß für das israelitische Bewußtsein das, was wir „Kosmogonischen Mythus" nennen, ebenso „Geschichte" ist, wie jedes beliebige Ereignis seiner Gegenwart. Ihrem Eigenbewußtsein nach ist die israelitische Enderwartung nichts anderes als Erwartung der Endgeschichte. In ihrem „Einst" wiederholt sich das „Ehedem" der Schöpfung (vgl. Jes. 65, 17) und vollendet sich das „Jetzt" des Königtums über Israel, vollendet sich aber zugleich die Reihe der Reiche der Welt, deren letztes nach den vier Reichen (der Tiere) das Reich Gottes und des von ihm damit beliehenen Menschen bildet (Dan. 2, 7).

Aber dürfen wir überhaupt von einem „ehedem", „jetzt" und „einst" sprechen und damit die Kategorie der „Zukunft" in der israelitischen prophetischen Schau anwenden? „Für uns mag es drei Tempora geben: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, im prophetischen Aspekt gibt es letzthin nur eine Zeit, das ist das Jetzt und das Hier. . . . Auch das „Kommende" ist nichts anderes, als das im Geschehen sich offenbarende Gericht (und Gnade) Gottes, es ist nicht etwas in die ferne Zukunft Hinausgeschobenes, sondern das zwar noch nicht Sichtbare, aber im Hereinbruch Stehende, . . . Dadurch, daß die Propheten die Geschichte von Gott aus sehen, ist ihre Geschichtsbetrachtung nicht eine kühle „historische", sondern eine brennende, ernste, deren Tenor bestimmt ist durch Klage und Anklage." So hat, unter ausdrücklicher Anlehnung an Tillichs Kairos-Gedanken und unter Berufung auf das perfectum propheticum, K. Galling[23]) den üblichen Terminus „Eschatologie" zu erschüttern versucht, dafür den Begriff einer „Kontraktion der Zeiten" einführend. Das Interesse, das Galling mit seinen Ausführungen wahrt, ist deutlich und berechtigt. Es gäbe keine prophetische Auseinander-

setzung mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wenn für sie die Sünde des Volkes wirklich Vergangenheit und nicht zugleich kraft der kollektiven Einheit der Generationen des Volkes Sünde der Gegenwart wäre, wenn nicht das angekündigte Gericht durchaus als aktuelles, jetzt hereinbrechendes Gericht vor ihrer Seele stände und wenn nicht auch da, wo sie über die erwartete Katastrophe hinaus einen anderen Zustand des Volkes erwarten, er, um mit Galling zu reden, für sie „identisch mit dem τέλος des ‚gegenwärtigen' Gottesgerichtes" wäre. Auch das ist ganz richtig gesehen, daß das Wesentliche der Zukunftserwartung nicht das ist, daß sie etwas Zukünftiges erwartet, sondern vielmehr, was sie erwartet, wie ja auch für die Sünde des Volkes von Bedeutung nur ist, was das Volk getan hat, aber letztlich bedeutungslos, ob die Sünde in der Gegenwart oder Vergangenheit geschehen ist. Darin aber liegt, wenn ich recht sehe, nicht ein „eigenartiger Zeitbegriff", keine „Kontraktion der Zeiten", sondern ein Verschwinden der Zeit überhaupt vor der Einheit des göttlichen Handelns im kollektiven Schuldbewußtsein und der Spannung des ekstatischen Erlebens. Die Zeit als solche versinkt für Augenblicke vor dem Ernst der Nähe Gottes, die der Prophet in seinen geheimen Erfahrungen voll Angst erfährt und von dem er sich und sein Volk durch die Schuld geschieden weiß. Das Versinken der Zeit ist geboren aus dem Abstandsbewußtsein, wie sich das ja auch im 90. Psalm deutlich spiegelt:

„Tausend Jahre sind dir
wie der gestrige Tag, der verging.
Die Menschen machst du zu Staub,
sprichst: „Menschenkinder, kehrt heim!"

In dieser religiös-ekstatischen Verankerung liegt die Eigenart der alttestamentlichen Zukunftserwartung begründet, nicht in einem neuen Zeitbegriff. Ich fürchte, in der Gallingschen Darlegung wird bei allem Richtigen, was sie bietet, doch im letzten Grunde der Akzent verschoben und ein unbetontes Nebenmoment in den Mittelpunkt gestellt. In Drohung, Verheißung, Furcht und Sehnsucht steht Israel der letzten Zeit als einer zukünftigen gegenüber. Nur wird man bei der Behandlung des Materials vorsichtig sein müssen mit der Anwendung des Begriffs der „letzten

Zeit" überhaupt. Es ist ein zweifelloses Verdienst von Hölscher,[24]) hier auf terminologische Sauberkeit gedrungen zu haben. Nicht jede Erwartung einer kommenden Katastrophe oder einer kommenden Begnadung ist „eschatologisch"; sie können über Israel hereinbrechen, wie Katastrophen der Vergangenheit durch Israel über andere Völker gekommen sind, am „Midianstag" etwa am Rabenfels über die ostjordanischen Kamelnomaden (Jes. 10, 26); oder wie Unheil in mannigfacher Gestalt in der Vergangenheit über Israel hereingebrochen ist (vgl. nur Am. 4, 6 ff.). Selbst da, wo ihre Ausmalung mythische Züge trägt, kann sie noch durchaus Erwartung eines innerweltlichen Ereignisses sein, neben dem und nach dem das Weltgeschehen wohl einen durch Israels Schicksal veränderten, aber nicht grundsätzlich andersartigen Verlauf als bisher fortsetzt. Auch der Begriff des „Tages Jahves" ist dieser Fragestellung nicht entzogen: innergeschichtlicher Gerichtstag oder endgeschichtlicher Vollendungstag! Ist der Jahvetag des jetzt kommenden Gerichts zugleich der Tag, der die gegenwärtige Welt vernichtenden kosmischen Epiphanie des Gottes oder der Tag einer Epiphanie, wie sie sich immer wieder vollzieht, wann es Gott gefällt? Nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung ist es umstritten, wann und aus welchen Triebkräften heraus die „eschatologische" Erwartung die innerzeitliche beiseitezuschieben begonnen hat, ob (um nur zwei vielerörterte Möglichkeiten zu erwähnen) bereits vor Amos eine von ihm 5, 18 in ihr Gegenteil verkehrte eschatologische Heilserwartung nachweisbar ist (Greßmann), oder ob erst in der Generation Deuterojesajas die Loslösung der Erwartung vom Kultus ihre Projektion in die letzte Zeit mit sich brachte (Hölscher). Die Tatsache, daß eine solche Umwandlung sich vollzogen hat und daß der Gedanke einer Geschichtsvollendung im Alten Testament geboren ist, steht außer Frage. Seine Eigenart erschließt sich uns, wenn wir beobachten (was sich aus den eben dargelegten Unsicherheiten ergibt, die auf verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten derselben Stellen beruhen), wie eng im Grundsätzlichen die innerzeitliche und die endzeitliche Erwartung einander berühren. Gewiß ist auf die innerzeitliche der Kairosgedanke wohl nach seiner negativen Bestimmung („nicht der irgendwie gefüllte Augenblick, das wech-

selnde Stück Zeitablauf") anwendbar, die positive („insofern sich in ihr das schlechthin Bedeutungsvolle erfüllt") aber nur unter der Voraussetzung, daß jedes Geschehen als Gottes Handeln „schlechthin bedeutungsvoll" ist. Das aber ist beiden gemeinsam, daß sie eben beide nichts erwarten denn Gottes Handeln. Jahve thront droben in ragender Himmelshöhe, um im entscheidenden Augenblick der höchsten Gefahr Jerusalems hervorzubrechen und den Assyrer zu zerschlagen (s. u. S. 36): er wird den Ölberg spalten, den Verfolgten den Fluchtweg zu bahnen, und unter Wunderzeichen der König werden über alle Welt (Sach. 14, 1 ff.).

In seiner feinen Analyse des semitischen Denkens hat della Vida[25]) betont, daß diesem der Gedanke der Evolution wesensfremd sei, und hat gerade auch die Vorstellung von dem regno messianico als für seine anti-evolutionistische Denkart charakteristisch herausgehoben. Ich lasse es dahingestellt, wie weit sie wirklich spezifisch semitisch ist und wie weit sie, völkerpsychologisch angesehen, der Kulturstufe allgemein eigen ist, auf der uns die Urkunden des älteren Semitentums begegnen, dem geistigen Leben im Zeitalter der wesentlich anthropomorphen Nationalreligionen. Sicher aber ist, daß in der Tat die israelitische Enderwartung durchaus das persönliche, wunderhafte Walten Gottes und keine immanente Weltentwicklung zu einem in ihr angelegten Ziel hin kennt. Und auch das ist hier schon mit allem Nachdruck zu unterstreichen, daß Jahve selbst und nicht der Herrscher der Endzeit sie heraufführt. Der Eifer des Jahve Zebaoth wird „solches" tun (Jes. 9, 6); von da aus erklärt es sich, daß der „Messias" in der alttestamentlichen Eschatologie nicht die schlechthin beherrschende Rolle spielt, die eine jetzt wohl in der Wissenschaft vergangene Exegese ihm zuschreiben zu können glaubte. Er ist für die alttestamentliche Erwartung eine Gabe der Heilszeit, und nicht die wichtigste. Von da aus erklärt es sich auch, daß gerade die „Geburt des Kindes" unter den Einzelausmalungen der Zukunftserwartung stärker hervortritt (Jes. 9, 6; Mich. 5, 2); gerade in dieser Gestaltung wird der Charakter der Zukunft als der Jahvegabe eindrücklich. Der Theozentrismus der Heilsgeschichte im Gegensatz zu allem anthropozentrischen Wesen kommt nirgends so stark zur Ausprägung wie gerade hier!

So können wir abschließend sagen: Indem die Religion des Alten Testaments spätestens seit Deuterojesaja von einer wunderhaften Vollendung der Geschichte Israels weiß, die aus Jahves Macht und Ratschlusse sich vollzieht, gipfelt in dieser eschatologisch-prophetischen Schau der Theozentrismus der Heilsgeschichte. Die Heilsgeschichte ist Geschichte sub specie aeternitatis, auf die Eschatologie hin angelegte Geschichte.

2.

Indem aber die „Heilsgeschichte" in der Zeit von lebendiger Betätigung von „Zorn" und „Gnade" zu sagen weiß, ist sie zugleich Geschichte des „nahen" Gottes, „Offenbarungsgeschichte", Geschichte der Manifestationen Gottes in der Welt, und das um so mehr, als für das Alte Testament die Geschichte recht eigentlich die Manifestation Gottes in der Welt ist. Gewiß fehlt das Erleben der Offenbarung Gottes in der Natur dem Alten Testament nicht. In ihren Katastrophen tritt sein Handeln richtend ins Leben der Menschen hinein, im Erdbeben (vgl. Am. 2, 13 ff.), im Gewittersturm (vgl. Ps. 29), im Flug der Heuschrecken, die das Feld verheeren (Joel!), im Ausbleiben des Regens (vgl. Am. 4, 7), in der Flut, die das Land überschwemmt und alles Lebende tötet (vgl. Gen. 6, 5 ff.). In ihren großen Erscheinungen wird seine Macht und Herrlichkeit sichtbar, in dem Heer der Sterne am Firmament (vgl. Jes. 40, 26), in dem Meer, auf dem die Erde schwimmt und dennoch feststeht (vgl. Ps. 24, 1 f.), in den Großtieren, deren Kraft für den Menschen unbezähmbar ist (vgl. Hi. 40 f.). In ihren Schönheiten auch findet die spätere, griechisch beeinflußte Zeit eine Offenbarung der Schönheit des Schöpfers (Sap. Sal. 13, 3). Offenbarung ist aber auch — und darin macht sich gleichfalls Fremdeinfluß bemerkbar — die Zweckmäßigkeit der nicht zur „Leere" geschaffenen Welt (Jes. 45, 18), in der Früh- und Spätregen fällt zu seiner Zeit (vgl. Jer. 5, 24), in der den Tieren das Gras und den Menschen das Brotkorn zuwächst, die Vögel Bäume zum Nisten und die wilden Tiere Nachtdunkel für ihre Raubzüge finden (Ps. 104). Solche Gedanken werden lebendig, wenn in der Bergpredigt (Matth. 6, 26. 28) der innere schöpferische Reichtum der „Natur", die mühelos Lilien schmückt und Sperlinge nährt, als Fürsorge und

Weisheit des himmlischen Vaters erfahren wird. Aber über dem allen darf nicht übersehen werden, daß das innerhalb der alttestamentlichen Gottesmanifestationen nur Nebenzüge darstellt, auf dem Wege der Assimilation von Fremdgut, wie es am deutlichsten in Ps. 104 vorliegt, wachgerufen, daß vielmehr in ihrem Bereich die Geschichte beherrschend im Mittelpunkt steht. Auch die Naturerscheinungen, die als Offenbarungen erlebt werden, werden es guten Teils um ihrer geschichtsbildenden Wirkung willen, nicht als Naturvorgänge an sich. Diese Konzentrierung auf die Geschichte scheint zu dem Erbgut der israelitischen Stämme zu gehören. Ist die kananäische Religion dadurch charakterisiert, daß sie den Gott als Herrn des einzelnen Ortes, Baumes, Quells verehrt, also als naturgebundenen Gott, der die Gaben der Natur spendet, so ist, wenn A. Alt in seinem soeben erschienenen Buch: „Der Gott der Väter“ [26]) richtig gesehen hat, eben dieser Terminus und damit die Verbindung des Gottes mit einer bestimmten Menschengruppe, d. h. aber mit einer geschichtlichen, nicht einer geographisch gebundenen Größe bereits für die vormosaische Religion der Israelstämme (wie für andere arabisch-syrische Stämme) charakteristisch. Und dabei ist es geblieben, und noch das Christentum hat diesen Typus überkommen und fortgesetzt, indem es in der geschichtlichen Person Jesu die Offenbarung Gottes nach der zuvor manchmal und auf mancherlei Weise durch die geschichtlichen Gestalten der Propheten ergangenen erblickt, und indem es die grundlegenden Ereignisse, die die Tradition von seinem Leben und Leiden berichtet, als „Heilstatsachen“, als Gottesoffenbarungen im Wunder anschaut.

Ist aber die Geschichte die Sphäre der Gottesmanifestation, so ist sie damit zugleich die große Gottesprobe, die sich im Wunder als der Legitimation des Gottes und seines Gesandten in dem Sinne vollzieht, daß mit der Absonderlichkeit des Ereignisses seine Beweiskraft steigt (Jdc. 6, 36 ff.; 2. Reg. 20, 9 ff.; vgl. Jes. 38, 8); wie denn auch in der Geschichte der Überlieferung (neben der Tendenz des Priesterkodex, die „Wunder“ der mosaischen Zeit zu ritualisieren; vgl. Mana und Sabbat in Ex. 16, 22 ff.) die allmähliche Steigerung des Wundercharakters, vor allem durch Beiseitelassen der „Mittelursachen“ deutlich ist. So ist die Geschichte die Probe auf das Gottsein des

Jahve oder des Baal. Rächt sich der Baal nicht für die Zerstörung seines Altars in Ophra (Jdc. 6, 31), sendet er den Blitzstrahl nicht auf den Altar auf dem Karmel, um den seine Priester blutbefleckt tanzen (1. Reg. 18, 28 f.), so ist er ebenso als Nichtgott erwiesen, wie Jesaja als falscher Prophet, wenn sein Gott ihn in der Stunde des Zeichenangebotes im Stiche lassen würde (Jes. 7, 11), oder Petrus als einer, der den Geist nicht hat, wenn er das „Versuchen des Herrengeistes" nicht durchschaut hätte (Act. 5, 9). Auch Paulus beruft sich in Korinth, wiewohl mit gewollter Zurückhaltung — ihm ist das Wunder die Auferstehung Jesu, vor dem alle anderen dahinsinken — darauf, daß „Zeichen des Apostels" unter ihnen getan sind (2. Kor. 12, 12; vgl. Röm. 15, 19). Nicht minder leben die alttestamentlichen Gedanken von der legitimen Bewährung des Gottgesandten durch das Wunder in der Versuchungsgeschichte Jesu und in der Verspottung des Gekreuzigten (Matth. 27, 40) fort, denn für den Messias gilt das gleiche Gesetz wie für den Gottgesandten überhaupt. Gerade in solcher Legitimierung des „Gottesmannes" durch das Wunder tritt die Theozentrität („Gottbestimmtheit") der Offenbarungsgeschichte deutlich heraus, denn ohne Zweifel stellen „Gottesmacht" und Geistbesitz des „Propheten" die religiöse Sublimierung einer ihm ehedem eigenen Zaubermacht dar, die Eingliederung des „Machtbegabten" in den Theozentrismus der Jahvereligion. Darin spiegelt sie sich vor allem, daß die ihm gegebene Wundermacht letztlich zum Privileg der Fürbitte wird, deren Erfüllung oder Nichterfüllung in dem souveränen Willen Gottes liegt (vgl. nur Jer. 15, 1 f.). Indem aber endlich innerhalb der Prophetie das Wunder überhaupt und die mit ihm verbundene Legitimierung des Propheten durch das Eintreffen seines Wortes durch innerlichere Kriterien verdrängt werden, wenn Jeremia in dem unsittlichen Lebenswandel der babylonischen Propheten ihr Nichtgesandtsein erkennt und anprangert (29, 23), ist die religiöse Haltung des Gottgesandten selbst zur Probe seiner Sendung geworden und das Sendungsbewußtsein dem Glauben an die Heiligkeit des Gottes untergeordnet, der mit der Welt seine Geschichte durchführt.

Auch nach einer anderen Richtung hin sehen wir eine Umschichtung der Vorstellungen vom wunderhaften Handeln Jahves in der Welt sich vollziehen. Das „Wunder" ist zunächst durchaus

Einzelereignis, die Rettung aus einer einzelnen Gefahr wie der Verfolgung durch die Ägypter oder der Bedrängung durch midianitische Streifscharen, Einzelsieg wie die Bezwingung einer kananäischen Koalition auf dem Gebirge Benjamin bei der durch Bündnis an Israel gefesselten Stadt Gibeon (Jos. 10, 6 ff.) oder die vernichtende Niederlage des Streitwagenheeres in der Jesreelebene im Heldenkampf unter Debora und Barak (Jdc. 4 f.). Hagelschlag und Donnerrollen (Jos. 10, 11; 1. Sam. 7, 10), die Feinde erschreckend und tötend, Wasserwogen und Sonnenstillstand (Jdc. 5, 21; Jos. 10, 12 ff.), die Feinde verderbend und Israel die Möglichkeit zu vollem Siege schaffend, sind solche Taten, durch die Jahve den Seinen Hilfe leistet. Nicht minder wunderhafte Einzeltat erwarten auch Propheten und Sänger, wenn sie die Befreiung Jerusalems durch sein Eingreifen in der Stunde der höchsten Gefahr verheißen (Jes. 18, 4 ff.; Ps. 46, 2 ff.). Wir sehen aber innerhalb des Orients ein Hinausdrängen über eine solche Betrachtungsweise, die nur am Einzelereignis hängt, und zwar in der Lehre von den Weltperioden. Wir können die Frage, wie alt diese Vorstellung sein mag, insonderheit wie weit sie mit ersten, bis zur grundlegenden Entdeckung des Kidenas noch rohen und unvollkommenen Vorstellungen über die Präzession des Frühjahrs-Aufgangspunktes der Sonne im Zusammenhang steht, hier unerörtert lassen[27]; daß sie überall da sich einstellen mußte, wo die Himmelsvorgänge irgendwie als für die irdischen Ereignisse bedeutsam gelten, ist selbstverständlich, und daß sie im Babylonischen tatsächlich das geschichtliche Denken beeinflußt hat, ist vor allem durch die Erwähnung des Adu Nannaru in einem Text Sargons II. deutlich.[28] Diese Weltperiodenlehre hat aber dann auf den Westen hinübergewirkt, wo sie uns innerhalb des Alten Testaments in der Erwartung einer babylonischen Weltherrschaft von drei Generationen in Jer. 27, 7 und in den an die 70 Jahre von Jer. 25, 11 sich anschließenden Spekulationen (vgl. Dan. 9) und somit als eine der Grundlagen der Apokalyptik entgegentritt. In dieser Periodisierung der Geschichte, die an sich einem mechanistischen Naturalismus näher steht als einer theozentrischen Geschichtsbetrachtung, hat aber gleichwohl die israelitische Auffassung eine ihr adäquate Ausdrucksform gefunden, indem sie diese Epochen als von Jahve als dem Schöpfer und Regierer der Welt eingesetzt aufnimmt.

Gerade in dieser Assimilation einer fremdartigen und einem ganz anderen Denken entstammenden Gesamtanschauung wird der theozentrische Charakter des israelitischen Geschichtsbildes besonders eindrücklich; wichtiger aber ist für unsern Zusammenhang, daß in ihr das Einzelwunder dem sinnvollen Geschichtsplan der Gottheit den Platz räumt, genau wie analog nach dem, was soeben auszuführen war, in der Naturbetrachtung an die Stelle des Einzelereignisses absonderlichen Charakters die zweckmäßige Kontinuität des Geschehens tritt. Dann steht also neben der Folgerichtigkeit der Geschichte der Sünde in der Welt eine innere Zielstrebigkeit der gottgeleiteten Geschichte, die auch die Zukunft vorauszuberechnen erlaubt, und Prophetie ist dann nicht mehr das geheime Wissen um den jetzt aktuellen Willensentschluß des Gottes, den er als sein Geheimnis seinem prophetischen Knecht geoffenbart hat, sondern Prophetie ist nun (für den Apokalyptiker) das Wissen um den einst geoffenbarten Gottesentschluß der Vergangenheit, dessen Eintreten man im voraus festlegen kann, wenn man nur die Zeichen der Zeit zu deuten und aus ihnen den Punkt im Gesamtablauf abzulesen versteht, an dem sich die Gegenwart befindet. Indem aber, für uns greifbar seit Hosea,[29]) der Gedanke der Geschichtsperioden in der Gestalt des Wechsels von Segens- und Fluchzeiten auftritt, der seinerseits dem Bußgedanken dienstbar gemacht ist, ist sowohl für die Geschichtsbetrachtung als für die Redaktion der Prophetenschriften ein Schema gewonnen, (dessen Beziehung zu analogen Gedankenbildungen in ägyptischen und babylonischen Texten noch nicht eindeutig geklärt ist)[30]), für das das Einzelereignis nicht als solches in seiner Absonderlichkeit, sondern in seiner organischen Stellung im Gesamtablauf der Geschichte die Durchsetzung des Gotteswillens in der Welt bedeutet. Jahve als der Herr der Geschichte gestaltet ihren Ablauf nach einem Plan, der Gutes und Böses im Wechsel der Weltreiche so mit sich bringt, daß am Ende sein Königtum aus allem Wandel sich siegreich erheben wird.

Diese Leitung der Geschichte ist zunächst durchaus Leitung durch den persönlich gegenwärtigen Gott. Auf der Lade thront er und fährt von ihr aus in die Feinde (Num. 10, 35); mit ihr kommt der Gott selbst ins Lager (1. Sam. 4, 7), das daher mit allerlei Tabuvorschriften umgeben sein muß (Dtn. 23, 10 ff.).

In mythischer Apperzeption sieht der Glaube in den Gewitterwolken über dem Blachfeld am Kison während der Deboraschlacht den Gott in Person (vom Sinai) heranschreiten (Jdc. 5, 4 f.), ebenso wie man in der Vulkanwolke, die des Tages dunkel und drohend, des Nachts von feuriger Lohe leuchtend über dem Berge hängt (Ex. 13, 21 f.), den Gott schaute, der sein Volk führt. Aber gerade das Deboralied weist noch nach anderer Richtung: Jetzt ist der Gott nahe, aber er ist nicht zu aller Zeit nahe; es gehört vielmehr, wie vor allem Bernh. Duhm betont hat, zu den eigenartigsten Zügen der älteren israelitischen Religion, daß ihr Gott von Beginn seiner Geschichte im Lande zugleich der ferne Gott war, der wohl je und dann in besonderer Notzeit herangeeilt kam als der sichere Retter (vgl. auch Dtn. 33, 2; Hab. 3, 3), der aber an sich nicht im Lande daheim ist, sondern auf dem Berg im fernen Süden thront, wo noch ein Elia ihn aufsucht (1. Reg. 19). Solche Ferne Gottes bedeutet Strafe, denn die Nähe des Gottes, die Gegenwart Gottes, ist stärkste Sicherheit, aber die Ferne Gottes ist doch — nach dem vorhin Gesagten kann uns das nicht wundern — nicht nur als Strafe erfahren, sondern wird von anderen als freundliche Fürsorge Gottes angesehen, denn Gottes persönliche Nähe bedeutet für den sündigen Menschen und das sündige Volk stärkste Gefahr (Ex. 33, 3; vgl. Mal. 3, 24).

Für die Geschichtsauffassung hat nun dieser Gedanke der Ferne Gottes seine weitreichenden Konsequenzen. Zwar wird Jahve im Lande heimisch, „brüllt vom Zion her und läßt von Jerusalem seine Stimme erschallen“ (Am. 1, 2; Jo. 4, 16), aber eine eigenartige Spannung bleibt erhalten, die dies sein Wohnen im Heiligtum immer wieder einschränkt. Es genügt, daran zu erinnern, wie in Ps. 20 in der Bitte um „Hilfe vom Heiligtum her“ und um Stärke aus Zion gefleht, im Orakel aber die Erhörung im heiligen Himmel verkündet wird (20, 3. 7). Jahve bleibt im Lande trotz seiner Heiligtümer zugleich der ferne Gott! Das bedeutet aber, daß statt seiner selbst in der Geschichte seine Stellvertreter handelnd eingreifen, sein „Engel“, sein „Name“, sein „Geist“, sein „Wort“ [31]); der naive Anthropomorphismus der Theophanie wird früh in gewisse Schranken gebannt, und zwar — eine merkwürdige Gegensätzlichkeit — durch eine Vorstellung, die selbst in sich ausgesprochen anthropomorph ist, von dem Wohnen

Gottes in Person an einem Ort allein. Es ist bekannt, daß hierin einer der wesentlichen Unterschiede des jahvistischen und des elohistischen Werkes liegt; und welche Momente dazu beigetragen haben, den Glauben an die leibhaftige Gegenwart Gottes in der frühen Königszeit abklingen zu lassen, habe ich in anderem Zusammenhang darzustellen versucht. Einer transzendenteren Auffassung von dem Walten Gottes in der Geschichte ist mindestens stark vorgearbeitet, wenn der „Name des Gottes Israel" den Herrscher im Schlachtgetümmel schützt (Ps. 20, 2), oder wenn „das Wort Jahves" zu Jehu (1. Reg. 16, 1) oder zu Elia kommt (1. Reg. 17, 2). Nach drei Richtungen ist nun dieses mittelbare Wirken Gottes in der Geschichte bedeutsam geworden:

Einmal in der Stellung zu den feindlichen Völkern. Auch ihnen vermag die alttestamentliche Betrachtung durchaus positiven Wert für den Gang der Geschichte zuzusprechen. So gewiß der Bundesgedanke die notwendige Folge hat, daß das Geschehen der Welt um Israel kreist, so gewiß ist damit vielfach eine rein negative Einstellung zu den feindlichen Völkern und Reichen gegeben. Man braucht ja nur an die Rolle zu denken, die Gog von Magog in Ez. 38 spielt, um den Typus einer Geschichtsbetrachtung vor sich zu haben, für die die feindliche Macht nur die Aufgabe hat, sich von Jahve vernichten zu lassen, damit Er sich als „heilig" erweisen kann (38, 16. 23) und damit an ihr Prophetensprüche sich verwirklichen (38, 17; vgl. 2. Reg. 14, 25 ff.). Die Art, in der Apok. 20, 8 ff. auf diese Erwartung Bezug nimmt, zeigt, daß auch „Johannes" einer ähnlichen Betrachtungsweise zuneigt. Sie ist aber nicht die einzige, und es ist auch nicht nur die Gerichtsdrohung gegen Israel, die einer anderen die Bahn bricht. Durch Na'aman gibt Jahve den Syrern „Heil" im Kampf wider Israel (2. Reg. 5, 1; vgl. 8, 12), wie für Jesaja der Assyrer Jahves Axt und Säge ist (10, 15). Noch weiter führen die bekannten Ehrenprädikate, mit denen im Buche Jeremia Nebukadnezar als „Knecht Jahves" (25, 9; 27, 6) und bei Deuterojesaja Kyros als „Messias" (45, 1) und „Freund" (44, 28) angeredet wird. Können solche Titulaturen zunächst verwunderlich erscheinen, so ist zu ihrem Verständnis eben auf die schlechthinige Gottbestimmtheit zu verweisen, die sich in Jer. 27 und bei Deuterojesaja in der engen Verbindung von Schöpfung und Austeilung

der Welt an einen beliebigen „Wesir" auswirkt; sie stehen in ihrer Betonung der absoluten Herrenstellung Gottes auf einer Linie mit der paulinischen Einstellung zur Obrigkeit schlechthin (Röm. 13, 1 ff.) und dem römischen, also heidnischen, Staate im besonderen, wenn anders die Beziehung des *κατέχων*, des „Aufhaltenden", in 2. Thess. 2 auf das Kaiserreich richtig ist. Als der ferne, welterhabene Gott lenkt Jahve die Geschichte seiner Welt durch seine Werkzeuge und wählt dazu, wen immer er will; gerade die mächtigen Reiche sind dessen würdig, ihm dazu zu dienen, der Weltenherr, sein Stellvertreter zu sein. Stehen ihm doch auch die Heerscharen der anderen Welt, die ṣᵉḇā'ōṯ, zur Verfügung, durch feurige Rosse und Wagen Elisa zu umringen (2. Reg. 6, 17), durch ihrer sieben oder acht Assur zu schlagen, wenn es in sein Land einbrechen will (Mich. 5, 4), die Scharen der anderen Welt, die mit fortschreitender Transzendenz des „Himmelsgottes" eine immer größere Rolle spielen, unter denen selbst der altkanaanäische Pestgott Raešaef in Jahves Gefolge begegnet (Hab. 3, 5).

Gleichwohl aber werden doch auch diese Gedankenbildungen wieder eingeengt. Nicht nur wird, wie in Dtn. 7 jedes Verdienst Israels an der Bundesschließung ausgeschlossen ist, so auch für Kyros ausdrücklich betont, daß Jahve ihn berufen hat, wiewohl der heidnische Herrscher ihn nicht kannte (Jes. 45, 4 f. 8), sondern daneben ausgesagt, daß Jahve vor ihm herzieht, Erztore einzuschlagen und Eisenriegel zu brechen (45, 2). So schließt die Benutzung des Werkzeugs das persönliche Eingreifen nicht aus, sondern beide Linien laufen für Deuterojesaja ebenso nebeneinander her wie für den Jesaja des achten Jahrhunderts, bei dem die Verwendung des Assyrers als Zuchtrute und die starke Betonung, daß die Rettung Jerusalems ohne den Ägypter aus dem reinen Wunder vor sich gehen werde, in demselben religiösen Bewußtsein Platz haben. Ja, der Gott kann in die Lage kommen, daß in entscheidender Stunde kein Helfer für ihn da ist, daß er allein wider Edom streiten und sein Arm für ihn den Sieg erringen muß (Jes. 63, 5). Und auch das kann geschehen, sagten wir schon, daß der Gott das Werkzeug, das er sich erwählt hat, wieder verwirft, nicht nur, weil jetzt die einmal von ihm festgesetzte Periode abgelaufen, sondern weil der fremde Herrscher und sein Volk sich der Rolle des Gotteshelfers unwert gemacht

haben. In seinen Siegen sieht der Assyrer sein Werk und nicht Jahves Plan und Willen (Jes. 10, 5 ff.), und Jes. 47, 6, eine alte Interpolation in das Spottlied über die Chaldäertochter, versucht zu malen, wie Babel durch seine unbarmherzige Grausamkeit das Unheil über Israel allzu schwer gestaltet! Verletzung des Abstandsbewußtseins zwischen Gott und Mensch und Übertretung der Gebote der sozialen Karitas zwingen den Gott, sich wider sein eigenes untauglich gewordenes Werkzeug zu kehren:

Wehe, Assur, Stab meines Zorns,
Stecken in der Faust meines Grimms! (Jes. 10, 5).

Wo das aber geschieht, ist das Weltreich selbst verloren und dahin.

Darüber nun, wie Jahve, solange er es tut, den Assyrer oder den Perser so lenkt, daß er seinen Plan ausführen muß, werden keine konkreten Aussagen gemacht. Ihre Betrauung mit ihrer Aufgabe wird teils in Bildern ausgedrückt, die sie als willenloses Werkzeug erscheinen lassen: Jahve „pfeift" der ägyptischen Fliege und der assyrischen Biene; er „mietet" ein Schermesser, durch das er Juda wohl rasiert, und die alte Glosse, die das Messer auf den König von Assur deutet, trifft ohne Zweifel den Ursinn des Wortes (Jes. 7, 18 f. 20). Teils wird ihre Indienstnahme nach Analogie der „Berufung" des Propheten ausgemalt, den Jahve „erweckt" (Jes. 41, (2). 25; 45, 13: Jer. 29, 15) und „sendet" (Jes. 10, 6: 6, 8), oder auch in den Formen des orientalischen Hofzeremoniells, für das die „Handergreifung" und die „Namennennung" durch den Gott ein wichtiges Stück der Königsinthronisation darstellt (Jes. 45, 1).[32]) Nur darauf sei hier schon aufmerksam gemacht, daß bei dieser Übertragung der speziellen Aufgabe der göttliche „Ruf" (vgl. Jes. 46, 11) als das geschichtswirksam ergehende Gotteswort, auch das jetzt sich erfüllende Orakelwort der Vergangenheit (vgl. den Zusammenhang Jes. 46, 9 ff.!), ihre besondere Bedeutung haben, zumal das Gotteswort an Kyros, das dem schaffenden Gotteswort über Jerusalem, von dem zu reden sein wird, parallel steht (44, 26). Noch deutlicher wären die genannten Züge, wenn sich die von mir gelegentlich mündlich vertretene These beweisen ließe, daß speziell das zweite Lied vom Jahveknecht (Jes. 42, 5 ff.) die aus der Enttäuschung über die Bekehrung des Kyros zu Bel-Marduk geborene Umdichtung eines

ursprünglichen Kyrosliedes darstellt,[33]) seine Formeln also auch für die Einsetzung des Persers zum Jahwewesir beweiskräftig wären.

Das führt hinüber zu den Werkzeugen, die Jahve sich aus Israel beruft, zu den „Richtern", Propheten und Königen. Jahve ist „mit" dem charismatischen Recken, dem streitbaren Helden (Jdc. 6, 12. 16), dem er erscheint (vgl. auch Jos. 5, 14) und dem er das feindliche Lager in die Hand gibt (Jdc. 7, 9). Dieses Sein Jahves „mit" dem Helden wirkt sich zunächst psychologisch aus. Jahve verleiht ihm durch seine Ermunterung und Verheißung die Kraft und den Entschluß zur sieghaft rettenden Tat, so daß er auf Grund des Gottesbefehls „stark" und „fest" an die Erfüllung seiner Aufgabe herangeht (vgl. Jos. 1, 6. 9) und „in seiner (des Recken) Kraft" die Feinde zu schlagen vermag (Jdc. 6, 14). Heldenmut und ansteckende Begeisterung, aber auch Berserkerwut und Tollkühnheit werden aus der Theophanie und dem ihre Realität bestätigenden Wunder des „nahen Gottes" geboren (vgl. Jdc. 6, 17 ff. 36 ff.), und es ist eine geradlinige Fortführung unserer Vorstellungsreihe, wenn dann diese Wirkungen der Gotteserscheinung ihrerseits als Zeichen der Gottesnähe erscheinen, indem die eine („jahvistische") Schicht der Überlieferung im Richterbuch in ihnen den Beweis der Geistbegabung sieht. Die rûaḥ Jahwes kommt „über" Othniel (3, 10) und Jiphtaḥ (11, 29); sie „erfaßt" einen Gideon, wie man ihm das Gewandstück anlegt (6, 34), sie „stößt" den Simson (13, 25) und „springt" auf ihn (14, 6). Es ist sicher kein Zufall, daß in eben diesen Berichten das äußere Wunder zurücktritt, das in den Sagen vom Wüstenzug und der Einwanderung die beherrschende Rolle spielt (vgl. Ex. 14, 10 ff.; 15, 25; 16, 1 ff.; 17, 6; Num. 11, 31 ff.; 20, 11; Jos. 3, 14 ff.; 6, 2 ff.; 10, 1 ff.). Sicherlich wirkt auch für diese Erzählungen Jahve nicht nur „psychologisch"; die Formel, daß Jahve die Feinde „in die Hand" des Recken gibt (Jdc. 7, 7; 11, 30. 32), zeigt vielmehr, daß das Wirken des Gottes in der Kraftmitteilung sich nicht erschöpft. Ich hätte aber in meiner Auseinandersetzung mit Joh. Pedersen,[34]) der die letztere m. E. zu ausschließlich betont, darauf hinweisen sollen, daß dieses „innerseelische" Wirken des Gottes grundsätzlich von dem äußeren Wunderwirken abführt, aber so, daß dabei die Gottbestimmtheit der Geschichte und das Bewußtsein der Gottesnähe

streng festgehalten wird. Das geschieht auch dann, wenn andere Erzählungen statt einer Stärkung Israels eine seelische Verstörung der Feinde durch Donnerschlag (1. Sam. 7, 10) und trügerischen Frührotschein (2. Reg. 3, 21 ff.), auch wohl durch schreckenden Traum (Jdc. 7, 13 f.) malen. Auch Mut und Furcht der Menschen sind Jahves Waffen und als solche transzendenten Ursprungs, ja (als Geistwirkungen) transzendenten Wesens. Zu nicht minder klarem Ausdruck kommt die Gottbestimmtheit der Geschichte, wenn mit deutlicher Absicht immer wieder betont wird, daß der Recke nicht von sich aus zur Erfüllung seiner Aufgabe qualifiziert ist; weder Gideon noch Jephtah noch David haben, wie die Quellen scharf herausstellen, eine Sippe hinter sich, die ihnen einen Anspruch auf die Führerrolle und die zu ihrer Durchführung nötige „Hausmacht" verleihen könnte (Jdc. 6, 15; 11, 1 ff.; 1. Sam. 16, 11). Nur der Saul-Erzählung ist eine solche Wendung fremd. Sie konnte gerade hier um so mehr entbehrt werden, als durch den Bericht von Sauls Verwerfung die Theozentrität der Geschichte ohnehin sichergestellt war. So ergibt sich für die Berichte über die Frühzeit des Volkes eine „Psychologisierung" der Geschichtslenkung. Der ferne Gott kommt wohl einmal (in der Berufungstheophanie) dem Recken nahe, und von dieser einmaligen Begegnung geht durch den ermunternden Zuspruch und die Verheißung des dann wieder (gen Himmel) entschwindenden Gottes (bezw. seines Gesandten) Kraft und Heldenstärke auf ihn über, durch die er zum Retter seines Volkes wird, Kraft und Heldenstärke, die ihrerseits einem Zweige der Überlieferung als Geistwirkungen gelten. In diesem Gedanken des „Geistes" vollzieht sich der Ausgleich der Ferne und der Nähe Gottes so, daß das Nebeneinander von Geschichtsimmanenz Gottes und Transzendenz seines Wesens die Einheit des Glaubens nicht sprengt. Auch das prophetische Bewußtsein, wie es uns im Eigenzeugnis des Jeremia (1, 6) und in der Mosesage (Ex, 3, 11; 4, 10) entgegentritt, kennt die eben geschilderte Betonung der eigenen natürlichen Unfähigkeit zur Ausrichtung des „Berufes" und seine alleinige Durchführungsmöglichkeit durch die Gotteskraft:

Siehe, ich mache dich heute
zur ragenden, ehernen Mauer!

Aber dabei bleibt Jahve für den Propheten doch allezeit der „ganz andere" Gott, ja, gerade in der Berufung werden sie dessen inne, wie sehr Gott von ihnen geschieden ist:

Weh mir, ich bin verloren,
denn ich bin ein Mensch von unreinen Lippen
und wohne unter einem Volk von unreinen Lippen,
denn den König,
Jahve Zebaoth,
schauten meine Augen!

Aber wenn diese religiöse Gottesferne in der Entsühnung aufgehoben wird, ja für den Glauben des Jeremia durch göttliches Wunder schon vor der Geburt aufgehoben war (Jer. 1, 5; vgl. Jes. 49, 5), wenn auch der Prophet in seinem Leben immer wieder Stunden erlebt, in denen er ihn schauen, mit ihm reden darf, in denen Gott „nahe ist" (Jes. 50, 8) und in solcher Nähe ihn warnt vor falschem Wege (Jes. 8, 11) oder ihn stärkt in Anfechtung und Versuchung (Jes. 50, 7 ff.), ja ihn innerlich umformt und bei sich festhält (Jer. 15, 19 ff.), in dem Sinne bleibt er auch für den Propheten der ferne Gott, als der Prophet nie zur Einswerdung mit ihm gelangt. Eine tiefe Kluft scheidet Propheten und Mystiker. Was er von Gott erhält, und was durch ihn in der Welt geschichtsgestaltend wirkt, ist das Wort, das an ihn ergeht und das er weitergibt, ist die Vision, die Gott ihn „sehen läßt". Selbst der Besitz des Geistes, in dem die relativ engste Verbindung mit Gott, die größte Gottesnähe, Wirklichkeit werden konnte, wird zwar in volkstümlichen Fremdberichten,[35]) aber nie in den älteren Selbstzeugnissen für die Propheten beansprucht, vielleicht, weil der Terminus in jenen Darstellungen zu sehr das Wilde, Gewaltige, zu einseitig die Macht und Kraft bezeichnete. War doch „Geistmann" geradezu zum Schimpfwort geworden, mit dem prophetenfeindliche Kreise die Ekstatiker belegten (Hos. 9, 7). Aber auch nachdem jüngere Propheten (für uns greifbar zuerst Ezechiel [11, 5]) ihre „Erlebnisse" aus dem „Geiste" erklärt hatten, wird sein Wirken für den Glauben der nachexilischen Zeit (vgl. die „Engel" Sacharjas und des Danielbuches) durch die zwischen Gott und den Propheten sich einschiebende Welt der Mittelwesen grundsätzlich wieder eingeengt, so daß nur in Jes. 61, 1 der

Geistesbesitz als Ursache der prophetischen Predigt hervortritt, obwohl doch, wie Ps. 51 zeigt, der Gedanke der rûaḥ inzwischen eine religiöse Vertiefung erfahren hatte, die er in alter Zeit noch nicht besessen hatte. Gott gestaltet vielmehr durch den Propheten hindurch seine Geschichte so, daß er ihm sein Wort zu sagen gibt, er wird der nahe Gott nur so weit, als dies sein Wort Anteil hat an seiner göttlichen Macht. In dem Wort aber, das der Prophet spricht, sprechen muß, ob er will oder nicht, redet Jahve nun aber so wirklich, daß der Prophet seine Rede im göttlichen „Ich" ergehen läßt und daß er, wo er etwa von sich aus etwas dazu tut, wenigstens in der älteren Zeit durch die Stilform deutlich anzeigt, wo sein Wort beginnt, auf daß das Gotteswort zur vollen Geltung komme. Als solches göttliches Wort wird es nicht nur psychologisch wirken, zum Guten oder zum Bösen, bekehrend oder verstockend, sicherlich aber wirken, sondern die ganze erbitternde Feindschaft etwa gegen Jeremia erklärt sich nur von der Voraussetzung aus, daß eine von ihm gesprochene Drohung eben als Gotteswort schon den Anfang des Gerichtes darstellt. Wie das Jahvewort nicht leer zu Ihm zurückkehrt (Jes. 55, 10 f.), wie es den Tempel neu erbaut und Jerusalem aus den Trümmern erstehen läßt (Jes. 44, 28), wie es aber auch, in Israel niederfallend, die Erde erbeben macht und die Städte der Menschen in Schutt verwandelt (Jes. 9, 7), so werden die Exulanten, ob sie hören oder nicht, es erfahren müssen, daß ein Prophet in ihrer Mitte ist (Ez. 2, 5 u. ö.)! Durch Zeichen und „symbolisches" Handeln wird diese Wundergewalt des Wortes eindrücklich gemacht und verstärkt.

Enger ist die Verbindung des Gottes mit dem König (und zum Teil dem Priester, bezw. dem Hohenpriester). In der Salbung wird ihm der Besitz des Geistes und zwar als Amtscharisma (Sam. I, 16, 13 f.; II, 23, 2), nicht nur als ihn je und dann überfallendes aktuelles, zuteil. Es ist immer zu betonen, daß der israelitische König sich dadurch von dem babylonischen und ägyptischen Herrscher unterscheidet, daß sein Gottesverhältnis das der Berufung und Adoption, nicht das der Zeugung ist. Er ist „Sohn" als der von Jahve zur Herrschaft Erwählte. Auch er bleibt in der Unterordnung unter Jahve, gebunden an das für alle gleiche Gottesgebot. Aber indem er den Geist Jahves empfängt, tritt er näher an Gott heran als irgendein anderer, und wird dadurch zum Träger von

Segenskräften, die von ihm auf sein Volk ausstrahlen; er ist „zum Segen für alle Zeit eingesetzt" (Ps. 21, 7), und hat Wissen, das andere Menschen nicht besitzen, sondern allein die Gottesengel 2. Sam. 14, 20; vgl. Prov. 16, 10). Indem aber in der Gestalt des Jahveknechtes im deuterojesajanischen Buche prophetische und königliche Züge[36]) sich miteinander verbinden, wächst auch er, der Verkörperer des Gottesbundes mit dem Volk und des „Lichtes" für die Heiden (42, 6; 49, 6), in eine größere Gottesnähe hinein, die in seiner Entrückung (laḳaḥ 53, 8) gipfelt, eine Gottesnähe freilich, die sich in nichts stärker auswirkt, als in der gottgegebenen Kraft, Leiden zu tragen, Mißerfolg zu überstehen und Anfechtungen zu trotzen, ja das eigene Leben als Gotteszeuge im Martyrium[37]) hinzugeben für die Sünden der vielen (Jes. 50, 4 ff).

Damit aber sind wir von selbst zu dem letzten Werkzeug der göttlichen Weltregierung geführt, zu „dem" Könige, dem „Gesalbten" im besonderen Sinne. Daß „Messias" ursprünglich Terminus für jeden israelitischen König war, daß also der Zeitpunkt zu suchen ist, an dem sich die Gestalt „des" Herrschers von dem empirischen Könige löste, dürfte sich als Grundlage der Problemstellung wohl schwerlich angreifen lassen. Hier in eine Erörterung über das Wann dieser Loslösung einzutreten, muß ich mir versagen.[38]) Für die Geschichtsbetrachtung ist vielmehr entscheidend, daß auch bei dieser Loslösung sein Charakter als *Werkzeug* gewahrt bleibt in der vollen Unterordnung auch des „Messias" unter Gott selbst sowohl in der Sphäre der Macht als in der Sphäre des religiös-sittlichen Habitus, indem in der Betonung des Geistesbesitzes für beide Sphären ein Heraustreten aus den Schranken des sonstigen Menschentums nur insofern gegeben war, als er als der „*mächtigste*", aber zugleich als der mit allen „Tugenden" geschmückte *frömmste* Mensch dargestellt wird (vgl. Jes. 11, 1 ff!). Indem das früheste Christentum in der Bezeichnung Jesu als des *Χριστός* ihn mit diesem „König der Juden" identifizierte, in ihm die von dem Messias zeugende „Weissagung", das prophetische Wort, auch das Wort vom Gottesknecht,[39]) erfüllt sah, hat es sich zu ihm als dem gottgesandten Werkzeug bekannt, in dem Gott selbst das Heil bereitet habe, und hat sich damit zugleich die Geschichtsbetrachtung des Alten Testaments an einem wesentlichen Punkte angeeignet. Das Bewußtsein der synoptischen Evangelien, in Jesus

sei der Messias erschienen, und damit ihre Deutung der Person Jesu, ist aus dem Glauben des Alten Testaments geboren und nur von ihm aus verständlich. Für sie ist jetzt das Gebet erhört, das der Dichter des 17. Salomo-Psalms an seinen Gott richtet, und in der Erhörung überboten:

Herr, du bist unser König für und für,
denn deiner, unser Gott, rühmet sich unsre Seele!
Sieh darein, Herr, und erwecke ihnen ihren König, Davids Sohn,
auf die Zeit, die du ersiehst, o Gott,
daß König werde über Israel dein Knecht!
Sein König ist kein andrer denn der Herr,
die Hoffnung dessen, der durch Gotteshoffnung stark,
der alle Völker vor ihn ‚stellt' in Furcht[40]) (V. 1. 23. 38).

Fassen wir auch hier das Erarbeitete zusammen, so ergibt sich, daß aus dem altisraelitischen Glauben an Jahve als den nahen und den fernen Gott sich das Bild von der Geschichtslenkung Jahves durch seine Werkzeuge herausgebildet hat: die Geschichtslenkung durch die feindlichen Völker, durch Mut und Heldenstärke des „Richters", durch das Wort des Propheten, durch die Person des israelitischen Herrschers, verklärt zur Gestalt des Messias, als des Trägers der Fülle des Gottesgeistes, für die neutestamentliche Geschichtsauffassung Wirklichkeit geworden in der Person Jesu von Nazareth. Der Theozentrismus der Heilsgeschichte wirkt sich für das Alte Testament demnach in der empirischen Welt vor allem aus in der Offenbarung Gottes in seinem prophetischen Wort und in der Geistbegabung des Priesters wie des Königs, vor allem des Herrschers der Endzeit. In ihnen ist der ferne Gott nahe zum Gericht und zum Heil, aber so, daß das Heil um seiner Ehre (und seiner Barmherzigkeit) willen die letzte Abzweckung darstellt.

Eine Frage wird sich freilich sofort aufdrängen: ist es wirklich möglich die alttestamentliche Geschichtsauffassung zu zeichnen unter Verzicht auf eine stärkere Betonung des Gesetzes? Steht denn nicht für große Schichten des Alten Testaments das Gesetz im Mittelpunkt des Weltgeschehens, vor allem für den Priesterkodex, dessen Gesetzesreihe von dem Sabbathgebot in der Schöpfung,

den „noahischen Geboten“ nach der Sintflut und dem Beschneidungsgesetz, das Abraham (Gen. 17) auferlegt wird, zum Sinaigesetz vorschreitet. In der Tat aber ist das Gesetz von unserer Definition mitumfaßt als das, was es seinem Selbstzeugnis nach im Organismus des Alten Testaments sein will, als Heilsveranstaltung des göttlichen Willens, dem größten der Propheten geoffenbart. Ist aber die Heilsgeschichte in der geschilderten Weise auf die Eschatologie angelegte Geschichte, so kann ihr Mittelpunkt nicht eine Heilsveranstaltung in der Zeit sein, sondern allein die Gottesherrschaft selbst in der Mannigfaltigkeit ihrer Auswirkungen und Betätigungen, und die Gottesherrschaft selbst, die auch in dem großen Lobgesang von der Auferstehung Jesu dem im Alten Testament groß gewordenen Paulus nicht verdunkelt ist:

ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα
τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι
αὐτῷ τὰ πάντα,
ἵνα ᾖ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν.

Wenn ihm aber alles untertan geworden sein wird,
dann wird auch der Sohn selbst untertan werden dem,
der ihm alles untertan gemacht hat,
damit Gott sei alles in allen (1. Kor. 15, 28).

II. Die Stellung des Alten Testaments in der Geschichte des religiösen Bewußtseins als systematisch-theologisches Problem.

Schon die Fassung des Themas, über das ich heute zu Ihnen sprechen soll, schließt eine Voraussetzung in sich, über deren Recht wir uns verständigen müssen: den Glauben, daß es eine „Geschichte" des religiösen Bewußtseins gebe, d. h. einen organischen Zusammenhang des religiösen Lebens nicht nur innerhalb einer festgeschlossenen Menschengruppe, sondern darüber hinaus in der Menschheit als einem Ganzen. Nun wird man im allgemeinen gern bereit sein, dem A. T. geschichtsbildende Kraft über die Grenzen der jüdischen Religion hinaus zuzuerkennen, von seiner Bedeutung für das Christentum und den Islam zu reden. Man wird diesen Einfluß preisen oder ihn bedauern, wird entweder bekennen, daß er sich immer aufs neue im testimonium spiritus sancti internum als gottgewollt ausweist, das, wenn vielleicht nicht alle (Ester!), so doch sicher seine wichtigsten Schriften auch heute besitzen, oder ihn verdammen als das Unheil der Kirche, als menschlichen Irrweg, nie aber wird man ihn im Ernst leugnen können. Anders jedoch steht das Problem, wenn wir die Linie nach rückwärts zu ziehen beginnen. Hier erhebt sich sofort das theologische Problem, ob nicht durch eine Eingliederung des A. T. und seiner Religion in einen in primitive Stufen zurückweisenden Zusammenhang seinem spezifischen Charakter als einer Offenbarungsurkunde Gewalt angetan wird. Gewiß ist es nicht schwer, dieses Bedenken in seiner eben gegebenen Form als ein spezifisch-dogmatisches beiseitezuschieben, da die Dogmatik sich nach der Wirklichkeit der Schrift zu richten, nicht aber a priori die Wirklichkeit der Schrift zu konstruieren und zu postulieren hat. Es verbleibt dann aber das phänomenologische Rätsel: ihrem eigenen Selbstbewußtsein nach ist die Religion des A. T. als

Offenbarungsreligion, um einen von Leo Baeck geprägten Ausdruck aufzunehmen, „Revolution" und als solche „das erste Wort einer ganz anderen Logik", „unbedingter Anfang" „Bruch mit der gesamten Vergangenheit, mit allem, was war und was sonst noch ist".[1]) Es kann ja keinem Zweifel unterliegen, daß vor allem das prophetische Selbstbewußtsein in der schlechthinigen Übernatürlichkeit seiner Botschaft die spezifische Eigenart seines Glaubens besitzt, von einer innerzeitlichen und innermenschlichen Vorbereitung oder Vorherbestimmung derselben aber nichts anerkennen kann, will es nicht den Geltungsanspruch gefährden, mit dem es vor die anderen tritt. Gerade der Gegensatz zwischen dem „reden, was Gott geboten hat" (Dtn. 18, 18) und dem „verkündigen den Trug des eigenen Herzens" (Jer. 14, 14 u. ö.) spielt in der Abgrenzung der „wahren" und der „falschen" Prophetie für das Bewußtsein der Propheten wie ihrer Zeitgenossen die entscheidende Rolle.

1. Mit dem Gesagten ist nun freilich religionsphänomenologisch die Stellung des A. T. in der Geschichte des religiösen Bewußtseins bereits nach einer Richtung hin festgelegt. Es gehört mit anderen zu einer bestimmten Gruppe, die, zum Teil (was jetzt für uns außer Betracht bleiben kann) im festeren oder loseren genetischen Zusammenhang mit ihr stehend, den gleichen Grundtypus der „Offenbarungsreligion" aufweisen. In diesem Typus tritt ein Moment in den Vordergrund, das in keiner Religion ganz fehlt, insofern jede für den Ort oder die Sitten ihres Kultus, für ihre rituellen oder sittlichen Forderungen irgendwie eine grundlegende Manifestation des „Urhebers", des „Urvaters", eines oder des Gottes bezw. einer oder der Göttin behauptet, sei es, daß die Tradition von solcher in grauer Vorzeit geschehenen Manifestation in Geheimbünden weitergegeben oder von „Priestern" gepflegt und endlich auf späterer Stufe literarisch festgelegt begegnet, sei es, daß sie in der aktuellen Gottesstimme des Orakels oder des Prophetenspruches Weisung für die Gegenwart und Kunde von der Zukunft empfängt. So stehen die beiden Grundformen des Offenbarungsglaubens, deren eine die „Gottes"-Manifestation in Vergangenheit und Tradition, die andere in lebendig-gegenwärtiger Selbstbezeugung findet, grundsätzlich einander gegenüber, so sehr sich Mischformen herausbilden, indem man Erfahrungen der Gegen-

wart in die ferne Vergangenheit zurückprojiziert und so das Einst nach Analogie des Jetzt deutet, oder indem im Kultus, vor allem im kultischen Drama, das Gewesene immer aufs neue aktualisiert wird. Nun gehört die Religion des A. T. ganz offenbar zu diesen Mischtypen. Sie ist durchzogen von der sich immer erneuernden Gottesstimme im priesterlichen Orakel und im Prophetenspruch; es genügt, auf die besondere Spannung hinzuweisen, die den Klagegottesdienst und seine Liturgie mit ihrem Hindrängen auf die göttliche Antwort an die flehende Gemeinde oder den bittenden Einzelnen kennzeichnet, oder an die Bedeutung des (technischen) Orakels für die Entschlüsse vor Beginn und während eines Feldzuges zu erinnern,[2]) denn darüber, welche Rolle der Prophetenspruch in Israel, auch für die Entwicklung der Liturgie, besessen hat, sind besondere Ausführungen unnötig. Beide Formen der aktuellen Gottesstimme, zu denen als dritte die Manifestation im „Wunder" hinzutritt, das der Gottesmann zum Guten wie zum Bösen durch Wort und Handlung geschehen läßt, haben auf das Bild zurückgewirkt, das die spätere Zeit von dem Stifter der Jahvereligion entworfen hat, indem sie ihn als Magier, der im Zauberwettstreit die ägyptischen „Weisen" schlägt (Ex. 7, 8 ff.), als Besitzer der heiligen Lose Urim und Tummim (Dtn. 33, 8) und als den größten der Propheten zeichnet (Dtn. [18, 18] 34, 10; vgl. Num. 12, 6 ff.). Wichtiger aber als diese Differenzierung des Bildes des Religionsstifters ist es, daß die israelitische Religion überhaupt nach ihrem Eigenbewußtsein Stifterreligion gewesen ist, daß sie also neben der gegenwärtigen eine Gottesmanifestation als grundlegend angesprochen hat, die bei aller mythologischen Einzelausmalung der Theophanie in einem bestimmten Augenblick der Geschichte des Volkes fixiert wird und bei der, soweit die Person des Offenbarungsträgers in Betracht kommt, durchaus Kategorien der Gegenwart, wenn auch in gesteigerter Form, zur Verdeutlichung seines Erlebens herangezogen werden. So ist die Offenbarung der Vergangenheit kein Ereignis einer mythischen Vorzeit und der Offenbarungsträger kein mythisches Mittelwesen zwischen den Welten der Götter und der Menschen, sondern es tritt uns ein doppeltes Charakteristikum der israelitischen Religion bereits hier entgegen: ihre grundsätzliche geschichtliche Orientierung und ihr starkes Bewußtsein

um den Abstand von Gott und Mensch, der selbst den Offenbarungsempfänger durchaus in die Schranken alles Menschentums bannt.

Nun hat freilich die israelitische Religion diesen Charakter des Mischtypus nicht während ihrer ganzen Geschichte aufgewiesen. Zwar scheint mir auf Grund einer Stelle wie Dtn. 33, 8 f. und der Übertragung des Titels Nabi' („Prophet") auf den Befreier aus Ägypten in Hos. 12, 14 kein Zweifel an dem Alter der Vorstellung von Moses als dem Offenbarungsempfänger möglich zu sein, selbst wenn man mit Kennett[3]) die übliche Datierung der jahvistischen Pentateuchschicht aus der frühen oder gar frühesten Königszeit ablehnen und sie in das 7. Jahrhundert verweisen wollte; das Bild des Volksbefreiers hat sicherlich nie ohne die Züge des „Gottesmannes" bestanden. Wohl aber hat die Gestalt des Stifters allmählich nicht nur den Großteil der Gesetze an sich gezogen, ihre Verumständung in die Zeit der Wanderung bedingend, sondern die überragende Bedeutung dieser Gesetze für das Leben der inmitten einer andersgläubigen Welt in politischer Ohnmacht dahinlebenden jüdischen Gemeinde hat es mit sich gebracht, daß neben diesem Gotteswort der Vergangenheit das Gotteswort der Gegenwart verstummte Die Regelung des Lebens durch das Gesetz ließ der viva vox des Propheten nur insoweit Spielraum, als sich seine Botschaft auf die Zukunft aus dem Wunder erstreckte, nicht aber mehr seiner aus eigenster Gotteserfahrung geborenen Forderung an die Gegenwart. Nur in der Apokalyptik lebt die Gestaltungskraft freien Offenbarungsbewußtseins fort; indem aber die palästinische Synagoge in der Ausbildung der Lehre von einer festen Offenbarungsperiode von Mose bis Esra die Apokalyptik abstieß, blieb für den schaffenden religiösen Geist als einziges Betätigungsgebiet die Exegese der „mosaischen" und „prophetischen" samt den übrigen Schriften, die gewürdigt wurden, jenen an die Seite zu treten. „Hin ist hin, nun haben sie den Esra und durch ihn den Moses, wie jener ihn noch verstand."[4]) Die Offenbarung ist eingeengt auf die Schrift, eine Wandlung, die ihre letzte Wurzel in dem Ereignis von 622, der josianischen Reform hat, eine Wandlung, die die Struktur der alttestamentlichen Religion grundlegend verändert hat, indem sie jenen Typus der an eine Urkunde der Vergangenheit gebundenen

Religion schuf, dem das Christentum sich eingliederte und den der Scharfblick Mohammeds klar von allen anderen Religionen, die kein „Buch" besitzen, unterschied. In der endgültigen Fixierung des hebräischen Konsonantentextes als der heiligen Urkunde hat diese Erstarrung des Offenbarungsbegriffes ihr Ziel erreicht, während das Christentum weder eine heilige Sprache noch einen in allen Einzelheiten heiligen Text gekannt hat, bevor aus dem Gegensatz gegen den Protestantismus heraus die Kanonisierung der Clementina die typologische Angleichung an das Spätjudentum auch auf diesem Gebiete vollendete. Indem aber die Schrift in dem synagogalen Gottesdienst der Gemeinde zwar im heiligen Text verlesen, jedoch in ihrer Muttersprache verdolmetscht und ausgelegt wird, und indem die Exegese nicht Sache der Priester, sondern der Laien ist, bleibt im Spätjudentum, unterstützt durch das praktische Zurücktreten und spätere Aufhören des den Priester erfordernden Opfers, ein Charakterzug israelitischer Religion in Kraft: das Fehlen einer priesterlichen Geheimlehre und Geheimüberlieferung. Auch die „religiöse" Tradition ist volkstümliche Überlieferung in Sage und Legende, in ihrer endgültigen Ausgestaltung durch die Verfasser der großen Pentateuchschriften durchaus für die „Laien" bestimmt,[5]) ebenso wie der Psalter seiner inneren Struktur nach ein Gebetbuch für den „Laien", nicht eine „Agende" für die Hand des Priesters ist. Ermöglicht aber ist dieser Charakter der religiösen Tradition als einer Laientradition durch ein Doppeltes: einmal dadurch, daß im Unterschied etwa von der Keilschrift die (spätestens seit dem 11. Jahrhundert in Palästina heimische) Buchstabenschrift kein Bildungsprivileg duldete, weder ein solches des Priesters, noch etwa ein solches des beamteten (königlichen) Schreibers, sodann aber dadurch, daß den Inhalt der Offenbarung nicht eine Gotteslehre spekulativ-mystischen Charakters, sondern der göttliche Wille bildete. Nur als Mantel des Gesetzes sind ja die erzählenden Stücke des Pentateuchs heilige Schrift geworden! Das A. T. stellt sich somit für das Bewußtsein derer, für die es zunächst „heilige Schrift" war, dar als die dem Laien zugängliche Urkunde von der in der Vergangenheit geschehenen Offenbarung des göttlichen Willens.

2. Diesen voluntativen Offenbarungsbegriff gilt es jetzt zu verfolgen, wenn wir den Typus der alttestamentlichen

Religion genauer umreißen wollen. Er ist bedingt durch den voluntaristischen Charakter des israelitischen Seelenlebens überhaupt, wie ihn vor allem Joh. Pedersen herausgearbeitet hat.[6]) In der wilden Leidenschaftlichkeit des heiligen Krieges (Ex. 17, 16; Num. 10, 35 f.; Jdc. 5, 7. 20) und des Bannes (vgl. z. B. 1. Sam. 15), in den starken Affekten der Segens- und Fluchsprüche (z. B. Jdc. 5, 23 f. oder Ps. 137, 7 ff.!), in dem Überschwang der Begeisterung in den Hymnen (z. B. Ps. 103, 20 ff.), in der Häufung der Trauerbezeugungen beim Klagefest (z. B. Joel 1, 13 f.; 2, 15 ff.) wirkt er sich aus. Im zähen Festhalten geistigen Erbgutes, im umschaffenden Ansichreißen fremden geistigen Besitzes, jener unerhörten Assimilationskraft, von der noch zu sprechen sein wird, und im unbezähmbaren Glücksstreben, das langes Leben und irdisches Gut mit heißem Verlangen zu gewinnen und festzuhalten begehrt, gestaltet er den „Genius" Israels, um den durch Noyes[7]) und Paul Humbert[8]) in ihren ausgezeichneten Analysen gebrauchten Terminus aufzunehmen. Die staunenerregende, Schläge und Vernichtung immer wieder überdauernde Vitalität des Volkes, wirkt sich eben seelisch ganz überwiegend in der Sphäre des Willens, nicht in der Sphäre der Phantasie oder der Glut mystisch-intuitiver Wirklichkeitserfassung aus. Diese Phantasiearmut läßt wohl einzelne Vergleiche für Jahves Handeln plastisch gestalten, dazu häufig genug für unser Gefühl unästhetisch, ja anstößig,[9]) und redet zwar von Jahves Tun oder Erscheinung in anthropomorphen Einzelzügen, verhindert es aber, daß solche Einzelbilder und Einzelzüge sich zu einer lebendigen Gesamtschau des Gottes zusammenschließen, das Fehlen des äußeren Gottesbildes durch die Wucht innerer Gestaltungskraft ausgleichend. Man gewinnt so immer wieder den Eindruck, daß wohl Einzelheiten visuell ungemein lebendig vor dem geistigen Auge gestanden haben, daß aber die Fähigkeit zu ihrer Ausweitung und zur Zusammenschau überwiegend gefehlt hat. Diese Phantasiearmut, für die sich uns später noch eine zweite Wurzel ergeben wird, ist es ja in Verbindung mit der geschichtlichen Orientierung der Jahvereligion und der Energie der Konzentrierung aller religiösen Aussagen auf Jahve allein gewesen, was das Märchen in Israel zum Absterben gebracht, den theogonischen Mythus verbannt und da, wo Mythenstoffe heimisch geworden waren (Gen. 6, 1 ff.) oder,

vor allem in der Exilszeit durch Ezechiel, neu übernommen wurden, in der Historisierung des Mythus aus ihnen Mittel zur Einkleidung geschichtlicher Vorgänge geschaffen, aber nicht neue Mythen erzeugt hat. Aber selbst in dieser Umdichtung von Mythenstoffen, wie der Höllenfahrt des Morgensterns (Jes. 14, 4 ff.) oder des Erdensturzes des Wächters des himmlischen Heiligtums (Ez. 28, 12 ff.), entfernt sich die Prophetie der babylonischen Zeit von der strengen Haltung der ältesten, die Fremdstoffen und eigener poetischer Schaffenskraft so weiten Raum nur an einer Stelle gewährte, in der Ausmalung der letzten Zeit, wenigstens wenn man dem ersten Jesaja die Verkündigung von dem Kinde, das geboren ist (9, 1 ff.), und dem Paradiesfrieden unter der Herrschaft des kommenden neuen David beläßt (11, 1 ff.). So heißt Prophet sein: von dem Willen Gottes übermannt von seinem Plan und Ratschluß reden müssen, nicht aber selig sein in dem Bewußtsein seiner Nähe, versinken in den Wonnen der Verzückung und Begnadung. So heißt für die Propheten von Gott reden: von seinem Willen reden. So hat Israel das Gesetz Gottes, aber es hat keine Lehre von Gottes Wesen geschaffen; so heißt wider Gott sündigen: sein Gesetz übertreten, seinen Willen mißachten, aber nicht: falsch von Gott denken.

Es genügt aber, diese Sätze auszusprechen, um sofort einer entscheidenden Einschränkung sich bewußt zu werden. Steht denn nicht an der Schwelle des Gesetzes, das zuerst allgemeine staatliche Anerkennung gewann, der in seinem Wesen als unanschauliche Aussage über Gottes ewiges Sein und in seiner Formulierung als lehrhaftes Bekenntnis ausgesprochen dogmatische Satz: „Jahve ist einer“ (Dtn. 6, 4)? Und redet denn nicht die „Weisheit“ in Spruch und Psalm von dem „Toren“ und dem „Narren“ als dem Gottesfeind? Und lautet nicht die Anklage Jahves gegen Hiobs Freunde: „Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob“ (42, 8)? Wir stehen vor der merkwürdigen Tatsache, daß die voluntaristische Linie in der religiös-seelischen Struktur Israels gekreuzt wird von einer anderen, von einer ausgesprochen rationalen Veranlagung. Es ist sicher, daß sie stärker in einer Zeit und in Kreisen hervortritt, die die volle Wucht des Erlebens nicht in der Weise kennen, wie die Prophetie, und daß griechisches Denken an ihrer Durchsetzung

etwa im Sprachgebrauch des Jesus Sirach nicht unbeteiligt gewesen ist.[10]) Um so deutlicher muß aber betont werden, daß sie auch in der Prophetie sich findet und daß erst in ihrer Verbindung mit dem voluntativen Element der israelitische Geistestypus zutreffend umschrieben ist. Ich versuche, diesen Satz nach drei Richtungen zu entfalten und dabei als richtig herauszustellen:

In der israelitischen Religion beobachten wir den einen ganz ernsthaften Versuch, die Buntheit des Lebens des Einzelnen wie des Volkes wie der Völker auf **eine** einheitliche Formel zu bringen, und diese Formel soll die Einheit so sicherstellen, daß sie die Vernunft und das sittliche Empfinden in gleicher Weise befriedigt. Dieser Versuch ist im letzten Grunde nicht gelungen, denn immer wieder schlagen durch die Vergeltungslehre, die solchen Dienst leisten soll, andere Motive durch, die Gedanken an den Willen Gottes, sich zu verherrlichen (Ez. 36, 22 ff.), an seine väterliche Barmherzigkeit (Ps. 103, 10 ff.), an seine, menschliches Erkennen und Ermessen ausschließende, Weltüberlegenheit (Hi. 42, 2 ff.), und immer wieder heben Zweifel und Verzweiflung dies Dogma auf, es in Skepsis zersetzend (Ps. 73, 2 ff.; Kohelet!) oder in dualistischer Zerspaltung des göttlichen Handelns uralten Dämonenglauben erneuernd (vgl. Hi. 2, 7; 1. Chron. 21, 1). Über dem Scheitern des Versuchs aber ist die Energie, mit der er unternommen ist, so wenig zu übersehen wie die andere Tatsache, daß Jahrhunderte hindurch für die Menge der Frommen die hier erreichte Lösung als endgültig gegolten hat und daß sie auch heute noch so lebendig ist, daß Texte, die von ihr Zeugnis geben, wie etwa der erste Psalm, Predigtperikopen evangelischer Kirchen sind.

So gewiß nun in der Vergeltungslehre starke religiöse Kräfte lebendig sind,[11]) indem sie das Leben als Sphäre des göttlichen — und nicht magisch-dämonischen — Handelns anschauen lehrt, indem sie die menschliche Sünde und damit eine Ausstrahlung des religiösen Abstandsbewußtseins zum Angelpunkt des Verstehens von Leben und Geschichte macht, das Walten des Gottes damit zugleich untersittlichen Motivierungen, wie etwa dem Neid auf des Menschen Macht und Glück, enthebend, so gewiß gilt es auch das andere scharf herauszuheben (was sich oben dem dortigen Zusammenhang entsprechend nur andeuten ließ),

daß in dem allen zugleich neben der religiösen eine rein rationale Triebkraft schöpferisch am Werke ist: die ewige Sehnsucht des Geistes, in der Buntheit die Einheit zu schauen und diese Einheit so zu finden, daß sie die Buntheit verständlich macht, sowohl in ihrem Dasein, als in ihrem Sosein. Der nach Analogie des menschlichen Richters handelnde Gott ist in seinem Tun und Lassen begreifbar! Die Bedeutung, die dies Durchsichtigwerden des göttlichen Waltens in der in ihm möglichen Bejahung des staatlichen Zusammenbruchs für die Rettung der Jahvereligion überhaupt gehabt hat, kann hier nicht behandelt werden; man beugte sich unter den Willen Gottes, den man verstand.

Hingegen ist es erforderlich, diesem Einheitsstreben und seinen Auswirkungen innerhalb des israelitischen religiösen Denkens noch nach anderer Richtung nachzugehen, um die Bedeutung des rationalen Faktors noch genauer zu erfassen und die geistigen Hilfsmittel zu erkennen, mit denen die Vielheit unter die Einheit gebannt ward. Wir verfolgen dazu die Frage, welche Erscheinungen in der Welt als Manifestationen Jahves geglaubt wurden.

Es war oben schon ausführlich davon zu reden, und daher genügen hier knappe Bemerkungen, daß innerhalb des Alten Testaments in erster Linie die Geschichte die „Offenbarung" Jahves bildet. Die grundlegenden Kategorien seines Glaubens sind geschichtliche Kategorien: Erwählung durch den Gott, nicht Abstammung von dem Gott, Endgeschichte in der Aufrichtung des Königtums Gottes im Siege über die ihm feindliche Welt. Dieses Handeln Gottes in der Geschichte ist zunächst durchaus aktuelles Handeln, die konkrete Einzeltat in den Schicksalen Israels. Aber bei diesen Einzelereignissen, „Einzelwundern" bleibt die religiöse Anschauung nicht stehen, sondern sie greift darüber hinaus, indem sie alles Geschehen nach Analogie des eigenen Erlebens deutet. Die konkrete Einzeltat gewinnt nicht nur die oben dargelegte Stellung in einem bestimmten Weltenplan Jahves, sondern sie wird, worauf nun der Ton zu legen ist, zum Symbol des Handelns Jahves überhaupt; ihre Deutung wird zur Deutung, die alle Geschehnisse erfahren. Der Untergang Assurs und Babels, die Ansiedlung der Philister und Aramäer in ihren Gebieten ist ebenso Jahves Werk wie die Vernichtung

Samariens und Judas oder wie das Eindringen Israels in Palästina. Die lebendige Wucht, mit der die religiöse Erbanlage Israels durch Ereignisse der Eroberungszeit, die sich dem Volksbewußtsein tief einprägten, wachgehalten und gesteigert wird, führt dazu, die „ethische", und das heißt zugleich rationale „Schematisierung" der eigenen Geschichte auf die Weltgeschichte zu übertragen. Dieser Symbolwerdung des Eigengeschehens und des Einzelgeschehens entspricht der aus der Erfahrung von der Macht dieses Gottes geborene Glaube an seine Macht als die Macht des einen Gottes, und damit unter den Glaubensgedanken jene tiefsinnigen Spekulationen des Jahvisten von der Einheit aller Geschichte in einer Menschheitsgeschichte des Gerichts und des Erbarmens (von denen ja gleichfalls schon zu reden war), wie die Verankerung kultisch-zeremonieller Bestimmungen seines Volkes in dem Handeln Gottes in der Schöpfung der Welt durch den Priesterkodex.

Kein Geschehen im Völkerleben aber gibt es, das nicht zugleich Geschehen im Leben der Einzelnen wäre, der Führer zumal, die das Schicksal des Volkes und der Völker zum Heil oder zum Unheil lenken, und in deren Taten und Leben die anderen und sie selbst des Gottes Handeln am Werke glauben. Das gilt in erster Linie für das Leben der Charismatiker, die an sich selbst geheimnisvolle Dinge erlebten und von denen nach dem Glauben ihrer Zeit geheimnisvolle Wunderkräfte ausstrahlten. Es ist geschichtlich angesehen keineswegs selbstverständlich, daß diese Erscheinungen und wie diese Erscheinungen zu Offenbarungen Jahves, nicht zu Manifestationen eines Dämons oder eines anderen Gottes wurden, so unreflektiert auch diese Erfassung in den Selbstzeugnissen der ältesten Charismatiker uns entgegentritt. Diese Unmittelbarkeit der Erfassung der ekstatischen Erscheinungen als Offenbarung des in der Geschichte richtenden Gottes, sowie der von den Charismatikern höheren Stils gegen die Technisierung der Ekstase und damit für die Reinhaltung der ekstatischen Erscheinungen als Offenbarung geführte Kampf (Mich. 3, 5 ff.)[12]) sind vielmehr sichere Zeugnisse dafür, daß die ihnen aus der Tradition ihres Volkes überkommenen Glaubensvorstellungen von der überragenden Macht Jahves für sie im eigenen Erleben lebendige „Offenbarung" wurden, sie selbst also

Glieder in einer religiösen Traditionskette sind, wie das auch ihrem eigenen Bewußtsein allein entspricht. Auch hier aber beobachten wir das Gleiche wie soeben bei der Geschichte als Offenbarungssphäre. Auch hier sehen wir die Symbolwerdung des eigenen Erlebens sich vollziehen, vor allem in den leidvollen Erschütterungen Hoseas, die ihm zum Sinnbild dessen werden, was Gott mit dem Volke leidet und richtend-erziehend handelt. Analoges gilt wenigstens teilweise von den deuterojesajanischen Liedern vom Gottesknecht, in denen irgendwie eigenes Erleben dem Dichterpropheten die Feder führt, auch ohne daß er sich selbst mit dem von ihm geschilderten Dulder identifiziert hätte. Und abermals beobachten wir, wenngleich nur allmählich und unvollkommen sich durchsetzend, das Zusammenwachsen aller einzelnen „Offenbarungserfahrungen" zu einem Glaubensgedanken in dem Glauben an den Geist Jahves als das Prinzip, das alle diese Erfahrungen wirkt und in seiner allgemeinen Ausgießung am Ende der Tage Besitz aller werden soll (Joel 3, 1 ff.; vgl. Num. 11, 29). In diesem Glauben an den „Geist" wird, wie wir sahen, urtümliches Religionsgut, der „Machtbesitz" des Charismatikers, dem theozentrischen Glauben eingegliedert und zugleich durch Anreicherung aus der Welt des ethischen Gottesgedankens dem reinen „Macht"prinzip enthoben.

Die Bedeutung dieses Geistglaubens reicht aber noch weiter. Nicht nur in der Enderwartung, sondern je und dann auch in der gegenwärtigen religiösen Erfahrung wird der „Geist" auch außerhalb der charismatischen Erfahrungen als tragendes Prinzip des religiösen Lebens des „Laien" erfaßt und so ein Weg gefunden, auch das Leben des Nichtcharismatikers als „Offenbarungssphäre" anzusehen. Es ist deutlich, daß das Leben des Einzelnen außerhalb der charismatischen Erlebnisse der Einzelnen wie der Gilden gegen die Eingliederung in die Jahvereligion, ja in den Gottesglauben überhaupt, relativ sehr spröde gewesen ist. Eine starke Erbmasse von Zauber- und Dämonenglauben lebte unausrottbar fort, und auf der andern Seite traten, je größer die Gottesmacht ward, an die man glaubte, und je stärker infolgedessen das Bewußtsein um den Abstand von diesem Gotte, desto kräftigere Hemmungen auf (wie ja auch in der Spätzeit des ekstatischen Erlebens), zumal da, wo es sich um alltägliche Wider-

fahrnisse handelt. Der spätjüdische Engel-, Dämonen- und Zauberglaube ist des Zeuge. Um so stärker aber gilt es, vor allem nach dem sofort über die Sühne- und Beichtpraxis Auszuführenden, auf die in der Kultusgeschichte sich spiegelnde Tendenz zur Einheit hinzuweisen, die hier äußeres und inneres Erleben (Krankheit und Buße), Körperliches und Geistiges, Sittliches und Natürliches in dem Glauben an das Handeln desselben Gottes in allem Erleben eines Menschen und aller Menschen zu einer Einheit zusammenfaßt, in dem Handeln desselben Gottes, der den Leib mit allen Gliedern schafft und erhält, der Krankheiten sendet und heilt, der zur Sünde versucht und Sünde vergibt, der Schuld bestraft und vor Schuld bewahrt.

Neben Volksgeschehen und Einzelleben aber steht endlich die Natur als dritte Sphäre, in der das Alte Testament Gottes Walten am Werke sieht. Wiederum zuvorderst ragende Einzelereignisse, zumal solche, deren Regelwidrigkeit geschichtsbildend wirkt, namentlich das Erdbeben, die große Gottesgeißel Palästinas bis auf unsere Tage. Und auch hier bleibt die religiöse „Weltanschauung" bei der „Einzeloffenbarung" nicht stehen, sondern drängt abermals zur Einheit, die sie nicht ohne Einflüsse von außen, konkret gesprochen nicht ohne Assimilation des vorisraelitischen kananäischen und letztlich gemeinorientalischen Schöpfungsmythos in dem Glaubensgedanken von Jahve als dem weltschaffenden, geschichtslenkenden und das Einzelleben gestaltenden Gott gewinnt.

Versuchen wir nach dem Gesagten, dies Einheitsstreben abschließend zu charakterisieren, so ergibt sich ein Dreifaches: Zuerst die starke religiöse Kraft, durch die es in Bewegung gesetzt und gehalten wird; es lebt nicht von rational-spekulativen Interessen, sondern von der Wucht des religiösen Erlebens selbst, so daß das rationale Einheitsstreben dem religiösen dienstbar wird und ihm die Möglichkeit seiner Ausformung in der Sphäre des Begriffes und des Weltbildes schafft. Sodann als Hilfsmittel des zur Einheit drängenden Strebens der Analogieschluß und die unanschauliche Begriffsbildung („Geist"). Endlich die Tatsache, daß Fremdmaterial bei der Durchführung des Einheitsbildes eine erhebliche Rolle als Baustoff gespielt hat, doch so, daß es selbst dabei

mannigfach umgestaltet ist, wobei abermals die Wucht des religiösen Erlebens die entscheidende Triebkraft darstellt.

Kann es bei alledem scheinen, als spiele außerhalb der Vergeltungslehre, deren Durchführung durch die in ihr sich vollziehende Wendung zur Theodizee und durch den Übergang aus geschichtsgeborener Religion in wider den Anschein der Geschichte streitenden und sich behauptenden Glauben ja ohnehin einen Sonderfall darstellt, der die hier stärker sich auswirkende Rationalisierung erklärt, als spiele außerhalb der Vergeltungslehre der rationale Einschlag nur eine untergeordnete Rolle, so ändert sich das Bild, wenn wir uns der Ethik zuwenden, vor allem der Betonung der Lehr- und Lernbarkeit der Jahveforderung. Gewiß ist die Jahveforderung ihrer Entstehung nach kein rational aufgebautes System, so sehr auch in Dtn. 6, 5 Ansätze dazu gegeben sind, aus dem Wesen Gottes — seiner Einheit — auf den Inhalt seines Anspruches — er fordert den ganzen Menschen — zu schließen. Sie ist vielmehr ihrer Herkunft nach ein sehr kompliziertes Gebilde teils genuin israelitischer Bestimmungen, teils assimilierten Gutes, dessen einzelne Bestimmungen eben darum auch ganz verschiedener religiös-sittlicher Höhenlage sind. Vom urtümlichen Ritualismus der Opfer- und Heiligkeitsgesetze des Leviticus ist der Bogen bis zu den höchsten Forderungen der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten gespannt. Die Jahveforderung ist historisch-soziologisch gewachsen, nicht rational konstruiert, durchaus heteronom sich selbst als positiven Gotteswillen gebend, ohne jeden Versuch, nun etwa aus dem „Wesen" des Menschen abzuleiten, was der Gott von ihm als Äußerung seines Gehorsams verlangt. Aber sekundär ist dann auch hier — und zwar eben im Interesse der Einprägsamkeit — der Versuch gemacht, diese Mannigfaltigkeit katechismusartig zu einer Einheit zusammenzufassen. Die Dekaloge als Lebensregeln des Einzelnen innerhalb des Volkstums, deren Erfüllung dem Volke und dem Einzelnen den Gotteslohn bis ins tausendste Glied sichert, die von Mowinckel so genannten „Eintrittsnormen" (torot d'entrée),[13]) die dem Laien die Bedingungen mitteilen, unter denen ihm der Besuch der heiligen Stätte gestattet wird, ohne daß er durch Unreinheit sich selbst und die Festgemeinde gefährden würde (Ps. 15; 24, 3 ff.; Jes. 33, 15), die in Mich. 6, 8 im Gegensatz gegen kultische

Forderungen überlieferte Zusammenfassung dessen, was der Prophet als Gotteswillen zu künden hat, alle diese „Gebote" gehören direkt oder als Kontrastwirkungen mit lehrhaft-pädagogischen Texten levitisch-priesterlicher Herkunft zur Regelung der „Disziplin" des Volkes oder bestimmter Kreise in seiner Mitte zusammen. Das gilt im weiteren Sinne auch von den in der deuteronomischen Literatur und der „Weisheitsdichtung" beliebten Versuchen, zur Erfüllung der Jahvegebote anzureizen, indem unter Zuhilfenahme der Vergeltungslehre oder der Erfahrung ihre Einhaltung als das „Klügste", das sicher zu Glück und „Leben" führende Verhalten hingestellt wird. Die Urform der „zwei Wege" in Dtn. 11, 26 ff. oder die Antithesenreihen von Prov. 10 haben hier ihre Wurzel, und mit vollem Recht hat Humbert in dem bereits genannten Aufsatz darauf hingewiesen, daß für den optimistischen Intellektualismus des Gesetzes seine Kenntnis mit der Möglichkeit seiner Erfüllung zusammenfällt: Il suffit de savoir pour pouvoir (p. 504).

Wie eng die beiden soeben herausgestellten Gedankenkreise, die innere Rationalität des göttlichen Handelns und die Lehrbarkeit der Jahveforderung, untereinander verbunden sind, zeigt sich in der israelitischen Sühne- und Beichtpraxis. Es ist ein bleibendes Verdienst von Ad. Lods,[14]) zunächst andeutungsweise, vor allem aber von Sigm. Mowinckel,[15]) in umfassender Überschau die magischen Hintergründe des Sprachschatzes der israelitischen Klage- und Dankpsalmen erwiesen zu haben, während Nicolsky[16]) aus einer Reihe von Psalmen auch die alten magischen Formeln noch herausholen zu können glaubt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sich kräftige Überreste magischer Vorstellungen und Praktiken im Sprachgebrauch der israelitischen Kultpoesie erhalten haben, wie ja überhaupt die Arbeiten des letzten Jahrzehnts — neben den oben genannten wäre vor allem wieder Joh. Pedersen, aber auch trotz aller schweren methodischen Bedenken Kreglinger[17]) zu nennen — deutlich gezeigt haben, wie stark das älteste und ältere Israel im primitiven, vor allem „dynamistischen" Denken verwurzelt war[18]) und wie lange es daher magische Vorstellungen gehegt und magische Praktiken gepflegt hat. Sucht man aber über die Konstatierung dieses allgemein primitiven Substrats hinaus die Eigenart Israels in Ab-

grenzung auch gegen das Dynamistisch-Magische zu erfassen, so ergibt sich mit steigender Deutlichkeit, wie überwiegend es sich eben für die uns überlieferten Texte um Reste und Überlebsel, z. T. erstarrtes Sprachgut handelt. Im Bereich der Sühne- und Beichtpraxis zeigt sich dies darin, daß als irrationales Mittel wohl das Gottesurteil zum Beweis vorhandener Schuld oder Unschuld eine bedeutsame Rolle gespielt hat,[19]) daß aber zur Beseitigung der Schuld die in ihrer Wirkungsweise nach menschlichen Analogien rational durchsichtigen Mittel des Gebets und des Opfers vorherrschen, den Gott durch Schilderung der Not zu rühren und ihn durch Betonen seines eigenen Interesses oder durch Erinnerung an seine Pflichten zum Eingreifen zu bewegen, endlich durch die Gabe und den in ihrer Darbringung geübten Gehorsam ihn umzustimmen streben, daß diese Mittel aber die magischen Lustrationen in den Hintergrund geschoben und ihnen nur ein im wesentlichen symbolisches Nachleben gelassen haben (Ps. 51, 9). Dabei hat innerhalb des Opfers selbst der Wandel vom magischen Ritual zum „sakramentalen" Kultus[20]) der Gehorsamsübung als dem von Gott selbst bereiteten Heilsweg es ermöglicht, die alten Opferhandlungen auch in einer Zeit beizubehalten, die selbst dem Opfer als einer Gabe des Menschen an den Gott aus dem Eindruck der überragenden Größe Gottes heraus kritisch gegenüberstand (vgl. Ps. 50, 7 ff.). Voraussetzung dieses Sühnekultus ist der Glaube, dem Unglück des Einzelnen wie des Volkes liege eine Übertretung des bekannten Gotteswillens zugrunde, die es zu ermitteln und dann durch eine gehorsame Erfüllung des göttlich geordneten Sühneweges zu tilgen gilt. Weder ist magischer Bann Ursache des Unglücks, noch ist es möglich, durch ein magisches Surrogat die Erfüllung der Gebote, sei es für das Leben, sei es für den Kultus, zu ersetzen.[21])

Das rationale Moment aber greift innerhalb der Prophetie noch weiter. Einmal im Appell an die Vernunft und das Wissen der Hörer, am deutlichsten, wenn Amos versucht, durch die Analogie ganz alltäglicher Fragen (3, 3 ff.), oder wenn Jesaja sich müht, durch Erinnerung an selbstverständliche Gewohnheiten die Hörer zu bestimmten Einsichten zu führen (28, 23 ff.), oder endlich, wenn Deuterojesaja darangeht, den Inhalt seiner Predigt, vor allem die Berufung des Kyros

durch Jahve und Jahves Willen, Israel zu befreien, zu beweisen. Daß gerade an seinen „Beweisen" aus dem Eintreffen allein der Jahveorakel (41, 21 u. ö.) oder aus der Schöpfermacht Jahves heraus (40, 12 ff.) deutlich wird, daß Unbeweisbares bewiesen werden soll, ändert nichts an der Tatsache, daß die Absicht des Propheten durchaus darauf geht, die Menschen seiner Zeit verstandesmäßig zu überzeugen, um sie auf diesem Wege zur Anerkennung der prophetischen Autorität, zum Nichtirrewerden an dem Wechsel des Inhalts der Verkündigung, zum Vertrauen auf seines Gottes Heilsplan zu führen. Charakteristisch aber ist auch hier, daß solch Beweis für einzelne, konkrete göttliche Willensentschlüsse, nicht aber für das Wesen Gottes versucht wird. Der Grundcharakter Gottes als des Heilig-Einen steht dem Propheten vor allem Beweis als Grundlage alles Beweisens fest. Das wird noch deutlicher, wenn wir das rationale Element in der Entstehung der Botschaft selbst verfolgen. Wir können ja bei den älteren Propheten beobachten, wie sie ihre Visionen, die oft genug an sich ganz banal-alltäglichen Charakters sind, nach einer der Traumdeutung verwandten Methodik auslegen, aber stets so, daß das Wissen um Gott grundsätzlich feststeht, auch sein Wille, soweit es sich um die allgemeinen Grundlinien handelt, daß aber der sich jetzt aktualisierende Einzelwille enthüllt werden soll. In der Regel hat ja der Beobachter den Eindruck, daß das Ergebnis der Deutung das Primäre ist und unter den möglichen Methoden diejenige gewählt wird, die dies feststehende Ergebnis — immer im Sinne eines göttlichen Einzelentschlusses — am sichersten liefert; sind doch in den Visionen des Amos zwei verschiedene Methoden, die konkret-realistische (bei Heuschrecke, Flamme, Lot, Jahve am Altar), die allegorisch-symbolische in bestimmter Einzelausprägung (Deutung aus dem Anklang bei dem Obstkorb) nebeneinander angewandt.[22]) Gerade weil es sich hier um gänzlich unbewußte Vorgänge handelt, sind sie für die Struktur der israelitischen Religion um so beweiskräftiger. Aber nicht nur in solcher Visionsdeutung setzt sich für den Propheten Erlebnis in Botschaft um. In eindringender Analyse wird Weiser[23]) demnächst darlegen, wie stark an der Verkündigung des Amos die rationale Bearbeitung, das Ziehen von Folgerungen aus den im ekstatischen Erleben gegebenen und das ganze Denken

beherrschenden Wirklichkeiten beteiligt ist. Ich halte seine Beobachtungen weithin für richtig und möchte nur wünschen, daß auch für andere Propheten eine solch eindringende Strukturanalyse vorgelegt würde. Meinerseits würde ich wohl stärker dasselbe herausheben, was soeben bei der Visionsdeutung anzumerken war, daß es sich nämlich m. E. auch hier weithin um unbewußte Vorgänge handelt, um Vorgänge, die in dem Augenblick einsetzen müssen, in denen das ekstatische Erleben sich nicht nur im Lallen des Zungenredens auswirkt, sondern in „vernünftiger" Rede nach außen treten soll. Auch hier ist der vor aller Rationalisierung liegende Ausgangspunkt die neue Gotteswirklichkeit, die sich dem Propheten aufgedrängt hat, auch hier ist die Botschaft der sich jetzt mit unheimlicher Logik aus dem Zusammenprall dieser Gotteswirklichkeit mit der Sündhaftigkeit des Volkes ergebende göttliche Einzelentschluß, bis in die Konkretheit der Erwartung der Vernichtung im Erdbeben scharf umrissen als jetzt unabwendbar bevorstehende Katastrophe.

Das soeben Gesagte führt uns nun aber, wenn wir es mit anderen, früher ausgesprochenen Sätzen zusammennehmen, zugleich weiter. Wir stehen vor der Tatsache, daß in der prophetischen Botschaft, vor allem der Visionsdeutung, der Akzent durchaus auf dem konkreten Einzelentschluß des göttlichen Willens ruht, wie ja auch — ich werde in meiner Literaturgeschichte demnächst ausführlich davon zu sprechen haben — der Prophet dadurch von dem Dichter grundsätzlich unterschieden ist, daß er jeweils an das ekstatische Einzelerlebnis in Wort und Bild gebunden ist. Diese Bindung hat ihren Niederschlag gefunden in der Knappheit der Einheiten prophetischer Rede bei den älteren Schriftpropheten, in der scharfen Unterscheidung des Gottes- und des Prophetenwortes und in dem aus dem überwiegend schreckhaften Charakter der Erlebnisse hervorwachsenden Vorherrschen der Unheilsworte, das zwar das Drohwort, aber nicht das Verheißungswort als feste Stilform entwickelt hat und selbst Verheißungen für Israel gern in die Form des Drohwortes gegen fremde Völker kleidet (vgl. z. B. die Verheißung der Rettung Jerusalems in Jes. 18!). Gerade von dieser Neigung des israelitischen Geistes aus, impressionistisch am Einzeleindruck[24])

zu haften, einer Veranlagung, die in Verbindung mit der Wucht des ekstatischen Erlebens die Eigenart der prophetischen Psyche gestaltet, erklärt es sich, daß Ezechiel 18 in seiner Vergeltungslehre sich zu jener oben skizzierten wirklichkeitsfremden Atomisierung des Menschenlebens versteigt, nach der Bekehrung und Abfall von Gott jeden Augenblick in absoluter Wechselmöglichkeit zueinanderstehen.

Dieser Impressionismus aber ist streng zu scheiden von allem analytischen Denken; nicht darum handelt es sich, daß Totalitäten in ihre Einzelbestandteile zerlegt würden. Aber ebensowenig ist dieser Impressionismus synthetischen Charakters in dem Sinne, daß aus einer Gruppe aneinandergefügter Einzelheiten eine Totalität aufgebaut würde. Vielmehr zeigen Reihen wie der Rundgesang des Amos wider die Nachbarn mit ihrer Gipfelung gegen Israel und die infolge des Mangels einer solchen Gipfelung weniger kunstvolle Rede Jesajas von Jahves ausgestreckter Faust einen ganz anderen Typus: wohl steht Einzelheit neben Einzelheit, aber in jeder Einzelheit ist die Totalität enthalten: der Gerichtsentschluß Jahves und seine Begründung aus der unerbittlichen Gerechtigkeit. Darum können bei demselben Propheten mehrere Ausmalungen des Gerichts und mehrere Ausgestaltungen der Heilszeit nebeneinanderstehen, etwa bei Amos Erdbeben, Kriegsunglück und Pest, oder bei Jesaja die Geburt des Kindes und die Herrschaft des Geistbegabten aus Isais Haus. Es ist jeweils ein Einzelbild der Zukunft, das vor der Seele des Propheten steht, aber in diesem Einzelbild hat er die ganze Zukunftswirklichkeit, so daß man weder aus diesen Einzelbildern ein Gesamtgemälde konstruieren, noch das eine oder andere um des „Widerspruchs" gegen andere willen streichen darf, solange es nicht etwa gegen die Grundhaltung des betreffenden Propheten streitet.[25]) Im Gegensatz zum analytischen und synthetischen Typus würde ich den hier vorliegenden Typ den symbiotischen nennen. So offenbart sich in diesem Impressionismus vielmehr die starke Eindrucksfähigkeit und leichte Bestimmbarkeit des israelitischen Charakters, wie sie ja auch in den häufigen und raschen Schwankungen der religiösen und politischen Haltung zutage tritt, wie sie aber zugleich den durchaus realistischen Typus der Welt- und Menschenerfassung bedingt, den wir im A. T. vor uns sehen.

Daß das Bild von Mensch und Welt, das das A. T. entwirft, jene pessimistischen Züge trägt, von denen in anderer Beleuchtung zu reden war, daß ihm Acker und Weib unter dem Fluche stehen, daß die Unausweichlichkeit des Endes im Tode eine starke Rolle spielt, daß es zur Verzweiflung an der Durchbrechung menschlicher Sündhaftigkeit in Buße und Bekehrung fortschreitet, ist, wenn wir die Geschichte Israels, diese Geschichte eines starken Anfangs und eines raschen Sichaufreibens, und die Geschichte seiner Welt mit ihren dauernden Erschütterungen dabei im Auge behalten, ein steter Beweis für die Richtigkeit unserer These. Von hier aus wird nun aber auch ein Doppeltes deutlich. Wir sprachen oben von der Phantasiearmut, die es verhindert hat, aus Einzelzügen ein Gottesbild zu gestalten. Jetzt ist, denke ich, neben dem voluntativen Charakter eine zweite Wurzel dieses Versagens aufgedeckt; es ist dies symbiotische Denken, das einer dichterisch gestaltenden Ausformung entgegensteht. In dem Einzelzug lebt für den, der ihn ausspricht, jeweils die Ganzheit; das erklärt zugleich das starke Pathos, mit dem Einzelzüge, etwa die „Stimme" Jahves in Ps. 29 oder seine „Hand" in den deuteronomischen Einleitungsreden, umkleidet werden. Das erklärt die Verbindung, in der das impressionistische Haften am Einzeleindruck und die innere Wucht des ekstatischen Erlebens in der Prophetie miteinander stehen. Das erklärt aber auch das vom griechisch-abendländischen Stilgefühl mit seinem Sinn für dramatische Steigerung und Gipfelung als Mangel empfundene eigenartig Kreisende, sich Wiederholende, Zurückfallende, das dem Dialog des Hiobbuches eigentümlich ist und das man aus unserm Stilgefühl heraus keineswegs im Interesse größerer Straffheit beseitigen darf. Immer wieder liegt trotz aller Versuche des Dichters, die Einzelgestalten auch in ihrer Stellung zum Problem als charakteristische Einzelfiguren zu malen, in der Einzelrede das ganze Problem in seiner Gesamtheit beschlossen. Dies symbiotische Denken macht endlich auch deutlich, warum das Einheitsstreben des israelitischen Geistes sich durchaus in unanschaulichen religiösen Glaubensgedanken und nicht in straffgespannten dramatischen Stoffzusammenballungen auswirkt, so, um bei dem Beispiel der Urgeschichte zu bleiben oder den an der sukzessiven Offenbarung der Gesetze orientierten Aufriß des Priesterkodex

heranzuziehen, darin, daß die Einzelerzählung von der Einzelsünde und ihren Einzelfolgen bezw. die Einzelerzählung von der göttlichen Einzeltat selbständig bleibt und der einheitliche Leitgedanke der Gesamtkomposition in der Hauptsache nur in ihrer Anordnung bezw. gewissen leitmotivisch wiederholten Formeln zutage tritt. Gewiß spielt dabei die Festigkeit auch mündlicher (z. T. auch schon schriftlicher) Tradition eine Rolle, aber stärker ist, wenn ich recht sehe, angesichts der im übrigen so kräftigen Assimilations- und Gestaltungskraft des jahvistischen Werkes und noch stärker des Priesterkodex' eben der impressionistisch-realistische Charakter des israelitischen Geistes zu berücksichtigen; er weiß von konkreten Einzelsünden, denen die Person des gerechten Gottes gegenübersteht. Dieser Gott in seinem Willen und seinem Handeln, das er zu begreifen sucht, ist für ihn durchaus Gegebenheit, Realität, nicht Problem. Hält man die Verankerung der Welt- und Lebenseinheit im A. T. neben ihre Begründung in der indischen Karmanlehre, wird man sich dieses Charakters besonders bewußt.

Das andere, was noch ausgesprochen werden muß, ist eine Einschränkung. Wir fanden in den pessimistischen Zügen des Welt- und Menschenbildes die lebendige Auswirkung der Geschichte, die Israel durchzuleiden hatte. Sie sind aber nicht die einzigen, vielmehr steht daneben, worauf gleichfalls bereits zu verweisen war, ein unausrottbarer Optimismus, der mit rationalistischen Zügen, wie wir sahen, eng vergesellschaftet ist. Begegnet die Vergeltungslehre in der Urgeschichte und der Prophetie mit negativem Vorzeichen, so dagegen in der Weisheitslehre (z. T. wenigstens) mit positivem Vorzeichen: Vergeltung als Lohn statt als Strafe. Wo der größere Realismus der Menschenerkenntnis liegt, brauche ich vor Menschen, die mitten in einem der furchtbarsten Kulturzusammenbrüche aller Zeiten stehen, auch wenn er scheinbar an den Grenzen ihres Landes noch halt gemacht hat, nicht zu entwickeln; wir sehen die Tatsache vor uns, daß nur das lebendige Abstandsbewußtsein von Gott in der Sphäre des Religiös-Sittlichen mit der Tatsächlichkeit des Menschentums vollen Ernst macht, während jener Optimismus seine letzten Wurzeln außerhalb des religiösen Lebens im Rationalismus besitzt, so sehr religiöse Momente, das lebendige Vertrauen auf die Heilsbedeutung der göttlichen Willensoffenbarung ihn zu unterstützen geeignet sind.

So haben wir gesehen, daß die Psyche des A. T. typologisch eine scharf umrissene Stellung im menschlichen Geistesleben einnimmt. Sie redet von der Offenbarung des göttlichen Willens, sucht diesen Willen und das aus ihm fließende Handeln rational verständlich zu machen und ist dabei durchaus realistisch-impressionistischer Struktur. In dem allen aber ist sie Teil des israelitischen Geisteslebens in seiner Eigenart als einer bestimmten Strömung des altorientalischen Geisteslebens mit seiner Verwurzelung in primitiver Denkweise, mit seinem Erbgut gemeinsemitischer Anschauungen, mit seinem lebendigen Austausch mit den übrigen vorderasiatischen Religionen. Das alles wird uns noch deutlicher werden, wenn wir nun nach der Analyse der Denkstruktur den Frömmigkeitstypus selbst näher zu erfassen versuchen.[26])

Ich habe in anderem Zusammenhang die Formel vorgeschlagen, die Frömmigkeit des A. T. habe ihre Kennzeichen daran, daß sie Abstands- und Verbundenheitsgefühl in Einem sei, und habe versucht, diese Formel an den verschiedensten Äußerungen des religiösen Lebens als zutreffend zu erweisen, ein Versuch, der ernsthaften Widerspruch bisher nicht erfahren hat. Darf ich sie in diesen Auseinandersetzungen voraussetzen, so ergeben sich aus ihr zugleich in der Tat Fingerzeige für die Beantwortung der uns jetzt gestellten Aufgabe. Abstandsgefühl: Unter der Wirkung des konkreten Gotteserlebens sahen wir oben den Zusammenbruch des Menschen — auch, ja gerade des charismatischen Menschen — sich vollziehen, aber je stärker der lebendig Fromme des A. T. den Abstand Gottes von seinem Menschentum an Macht wie an Heiligkeit empfindet, und je stärker er aus dem Bewußtsein lebt, daß dieser Abstand und das Sichschicken des Menschen in diesen Abstand Gottes Wille über dem Menschentum ist, desto lebendiger erfährt er zugleich diesen Abstand als Abstand von seinem Gott, mit dem er durch Gottes Willen und Gottes geschichtswirksame Tat, durch Berufung und Erwählung verbunden ist. Diese beiden Bewußtseinsinhalte bedingen sich gegenseitig in ihrer Intensität. Ich gebe nur ein einzelnes Beispiel, die Stellung des Deuterojesaja zu dem Gedanken der Ewigkeit Gottes im Gegensatz gegen die Vergänglichkeit des Menschen, ja der Welt:

Alles Fleisch ist wie Gras,
seine Zier wie Wiesenblumen;

Gras verwelkt, Blüte verdorrt,
Jahvegeist bläst darein.
Gras verwelkt, Blüte verdorrt,
Unsres Gottes Wort bleibt ewig.

Will man die gehörten Worte in ihrem vollen Klange sich deutlich machen, darf man nicht vergessen, daß sie als Trostworte gemeint sind. Über allen Schauern des Vergehens und Dahinsinkens einer ganzen Welt steht triumphierend das sieghafte Bewußtsein des Glaubens, zu dem Gott zu gehören, der in seinem wunderwirkenden Wort allen Zusammenbruch schöpferisch überdauert, wie es sein Sturmwind ist, der verheerend die Welt ins Nichts schleudert. Im Bewußtsein der geschichtsgewordenen Verbundenheit mit dem ewigen Gott bleibt das „Kreaturgefühl" absolut erhalten, aber es ist überboten durch sein Korrelat, den Jubel über die Ewigkeit dieses Gottes als des eigenen Gottes, als des Gottes, der der eigene Gott kraft seiner freien Wahl und Willenssetzung ist.

Was wir aber so als innere Wirklichkeit im Erleben der Charismatiker vor uns sehen, ist ja dann von ihnen in ihrer Botschaft nach außen ausgemünzt worden, immer unter dem strengen Bewußtsein, daß das, was sie den anderen zu künden haben, die gottgewollte Zielsetzung ihres eigenen Erlebens ist, und daß sie in dem, was sie verkünden, streng an den Inhalt ihrer „geheimen Erfahrungen" bis in den im göttlichen Ich einhergehenden Wortlaut gebunden sind. Auch in der Botschaft stehen die beiden zentralen Gedanken fest: das Bewußtsein um die Erwählung des Volkes und das Bewußtsein um die Geschiedenheit des sündigen Volkes von dem Gott der Erwählung und damit um die Verfallenheit des Volkes unter das Gericht. Wohl mag es des öfteren scheinen, als stünden diese beiden Gedankenreihen einigermaßen anorganisch nebeneinander, vor allem etwa in den Verschiebungen, denen die Stellung Jesajas zur unmittelbaren Zukunft Jerusalems in den Assyrerkriegen ausgesetzt gewesen ist, wenn anders man nicht eine der beiden in der Überlieferung vorliegenden Reihen als interpoliert streichen will. Die Front, gegen die die Propheten zu streiten haben, ist ja durch den gleichen Glauben beherrscht, aus dem sie selbst leben, den Glauben an die geschichtliche Erwählung Israels, und nur innerhalb der

von diesem Glauben umschriebenen Sphäre vermag sich ihr Kampf um die Heiligkeit des strafenden Gottes zu vollziehen, eine Sachlage, bei der in der Tat Schwankungen in der Akzentverteilung nicht ausbleiben konnten. Um so entscheidender ist es, daß wir bei Amos die innere, organische Verbindung beider vollzogen sehen:

Nur euch habe ich erwählt von allen Nationen der Erde,
Darum suche ich heim an euch alles, was ihr verschuldet!

Altisraelitische Tabu-Gefühle von der bedrohlichen Nähe des „Heiligen", Gefühle, die sich an die Lade knüpften, an das Passah und an das Gottesorakel, haben in religiös sublimierter Gestalt diese Formulierung in ihrer außerordentlichen Prägnanz innerlich vorbereitet: gerade die gottgesetzte Nähe Gottes ist für den widergöttlichen Menschen die stärkste Bedrohung. Erwählung und Gericht, die beiden Pole der israelitischen Geschichte, stehen innerlichst wohl in Widerstreit zueinander, aber nicht in einer gottbedingten, sondern in einer sündenbedingten Spannung, die im Gottessieg über die Sünde auch von Gott aufhebbar ist, den die Hoffnung des Glaubens in der Gestalt des Neuen Bundes als einer gottgeschaffenen, aus innergöttlichen Motiven geborenen neuen Schöpfer- und Erwählungstat vor sich sieht. Wie es in der deuteronomistischen Predigt stark betont wird, daß der erste Bund von Gott nicht um irgendwelcher Qualitäten des Volkes willen gestiftet, sondern aus dem unergründlichen Willensentschluß Gottes geboren sei, so tritt ja auch, sehen wir, in der Verheißung der kommenden Heilszeit, je stärker die Sündenerfahrung der Charismatiker an sich selbst und anderen emporwächst, desto stärker die Bedingtheit des Eintritts der Heilszeit durch die menschliche Buße in den Hintergrund gegen die Erwartung der Heilszeit als des reinen Wunders auch insofern, als Gott selbst in den Menschen der Heilszeit die religiöse Haltung schafft, die ein neues Gericht ausschließt. Die Gedanken des von Gott selbst geordneten Sühnekultus zur Sicherung der Gemeinde vor allem gegen ungewollte Verfehlungen, der Gedanke des stellvertretenden Leidens des Gottesknechtes stehen neben dem Gedanken an die Schaffung des neuen Herzens, in das das Gesetz geschrieben stehen wird als verschiedene Ausprägungen des gleichen Glaubens an die schlechthinige Ausschließlichkeit des göttlichen Waltens in dem Eintritt der Heilszeit.

Ganz allgemein könnte man also auf die Frage nach dem was die „Offenbarung“ innerhalb der Frömmigkeit des Alten Testaments wirkt, die Antwort geben: einen mit neuer Selbsterkenntnis aufs engste verbundenen neuen Gottesglauben, wenn anders man dies Wort in seinem Vollsinn, nicht nur in dem Sinne einer neuen Gottesvorstellung fassen will. Gewiß haben sich die Vorstellungen von Gott innerhalb der israelitischen Religionsgeschichte mannigfach gewandelt. In Assimilation und Abstoßung fremden religiösen Gutes, in dem sich Sichöffnen und dem Sichabschließen gegen die religiöse Umwelt vollzieht sich der Prozeß der Umgestaltung aus einer Stammesreligion henotheistischer Prägung zur klar erkannten Erfassung Gottes als des Einen, neben dem in aller Welt kein anderer Dasein noch Wesen hat, in Anziehung und Ablehnung, die eine bestimmte Linie innerer Bedingtheit nicht verkennen läßt, in der allein aber das Schöpferisch-Lebenzeugende nicht sich erfassen läßt. Gewiß ist gerade die vorstellungsmäßige Ausprägung des Gottesglaubens das Zukunftskräftigste gewesen, da in lebendig packende Worte gehüllte Vorstellungen das Mittel sind, durch das lebendiger Geist die Zeiten zu überdauern und neues Leben aus sich zu gebären vermag, aber sie sind doch nichts anderes als Zeugnisse eines Lebens, aus dem sie selbst als reife Frucht hervorgegangen sind. Ich fasse vielmehr das Wort vom Glauben in seinem weitesten Sinne, als umfassenden Ausdruck für die Gesamtheit der religiösen Lebensäußerungen überhaupt, die sich auf Gott richten. Und da sehen wir ja innerhalb des A. T., in den Psalmen und im Hiob in einen großen Reichtum hinein, einen Reichtum, der vor allem dadurch charakterisiert ist, daß er die größten Hemmungen des religiösen Lebens, die Rätsel von Krankheit und Tod, zu überwinden vermag. Will man ermessen, was die religiösen Erfahrungen innerhalb des A. T. gewirkt haben, wird man stets neben den hohen Zeugnissen der Propheten von Gott als dem all-einen Herrn der Welt in der Vergangenheit, da er sie schuf, in der Gegenwart, da er sie richtet, in der Zukunft, da er sie vernichtet und durch sein Wort neu schaffen wird, wird man stets neben den hohen Zeugnissen der Propheten von dieses Gottes verheerendem Zorn und seiner Gnade, in denen die Geschichte der aus dem Glauben geborenen Gottesvorstellungen

sich spiegelt, auf die unmittelbaren Lebenszeugnisse hinzuweisen haben, wie sie etwa im 73. Psalm, neues religiöses Leben weckend, die Jahrhunderte überdauert haben.

3. So weist auch nach der Seite des Frömmigkeitstypus das A. T. einen scharf umrissenen, und eben darum einseitigen Charakter auf. Es fehlen diesem Typus die Wonnen der Versenkung und der Gottesminne, des Seinselbstvergessens des Menschen im Verlöschen seines Willens bei dem Untergehen in Gottes allumfassendem Wesen und Sein. Nur im Überschwang der Begeisterung für den herrlichen Gott im Hymnengesang des Feiertages vergessen Volk und Einzelne auf kurze Zeit einmal die innerweltlichen Nöte und Wünsche, von des Gottes ragender Majestät aus ihren Alltagsbanden gerissen. Es fehlen — von dem Aufbegehren des Hiob abgesehen, das der alttestamentlichen Normalfrömmigkeit denn auch als Frevel gilt, — die starken Züge des Trotzes und des Sichselbstbehauptens auch gegenüber der göttlichen Macht und Gewalt. Um so dringender erhebt sich nun die theologische Frage, ob eine Religion so charakteristischer Prägung, mit tausend Fäden an die Vorwelt und Umwelt semitisch-vorderorientalischer Religionen gebunden, den Anspruch erheben kann, Offenbarungsreligion zu sein. Wir können das Problem auch so formulieren: Die Religion des A. T. ist eine geschichtliche Größe, mit allen Bedingtheiten und Schranken einer solchen. Wie kann sie zugleich ewige Größe, Anfang eines Gottesreiches sein? Wir setzen zur Beantwortung ein mit einer grundsätzlichen Besinnung auf das Wesen der Geschichte überhaupt.

Wer Geschichte sagt, sagt Einmaligkeit. Vollzieht sich das Naturgeschehen im Immerwieder, daß Sommer und Winter, Tag und Nacht, Saat und Ernte nicht aufhören, solange die Erde steht, so die Geschichte im Nimmerwieder, daß die Schlacht auf den katalaunischen Feldern und die Schlacht an der Marne in ihrer für das Abendland schicksalgestaltenden Bedeutung nicht abermals werden geschlagen werden. Gewiß ist dieser Gegensatz in der Empirie des Lebens dadurch mannigfach gedeckt, daß nicht alle Naturerscheinungen periodischen Charakter tragen, vielmehr gerade solche, die in unberechenbarer Einmaligkeit hereinbrechen, geschichts-

gestaltend wirken, und ebenso dadurch, daß die relativ geringe Variationsbreite menschlicher Entschlüsse und damit zur Wiederholbarkeit ähnlicher Entscheidungen mit ähnlichen Folgen in einander ähnliche Lagen führt („Lehren der Geschichte"). Zu einer Entscheidung über das Recht der Einmaligkeit in der Geschichte im Gegensatz zur Übertragung naturhafter „Weltzeitalter" von den Himmelserscheinungen auf das Menschengeschehen können aber nicht solche Grenzfälle führen, sondern allein eine Besinnung auf das Recht desjenigen Faktors, der die Einmaligkeit begründet, auf das Recht des menschlichen Willens, der in freier Entscheidung Geschichte gestaltet und sie durch die Freiheit seiner Wahl naturhafter Kausalitätsverstrickung enthebt.

Es gehört zu den großen Tatsachen religiösen Lebens, daß es auf seinen Höhepunkten de servo arbitrio redet. Solcher Glaube steht unausgesprochen hinter der buddhistischen Lehre von der Verkettung des gegenwärtigen mit dem früheren Leben, solchen Glauben finden wir auf den Höhepunkten der prophetischen Verkündigung und im Erleben des Paulus, finden wir in der Reformation, wie auch Mohammed ihm Ausdruck gegeben. Lebendiges religiöses Leben, den Menschen bis in die Tiefe des Wesens aufrüttelnd und auflockernd, kann nicht anders, als die Fesseln schmerzend spüren, die ihm die Freiheit der Entschließung rauben. Des Menschen Wille ist ihm vorherbestimmt, und — das ist die größte Tragik — in einem Sinne vorherbestimmt, der ihm selbst auf den Höhepunkten seiner Selbsterkenntnis als perversa voluntas bewußt wird. So ist der einzelne Willensakt gerade für das geweckte religiöse Bewußtsein Glied einer Kette und dem einzelnen Moment der Entscheidung eignet dieser Charakter nur scheinbar. Die Geschichte ist ihm damit nicht ein Nacheinander atomistisch hintereinander stehender Einzelentscheidungen, sondern eine zusammenhängende Kette von innerlich aneinandergebundenen Entscheidungen. Zugleich aber gehört es nicht minder zu den sichersten religiösen Erfahrungen, daß doch zugleich die einzelne widergöttliche Entscheidung als Schuld gewertet wird, und zwar wiederum: je lebendiger die religiöse Erfahrung ist, desto ernster und sicherer. Als Schuld, die das Gericht nach sich zieht, sei es, daß sie zu neuer Verstrickung ins Dasein führt, sei es, daß sie

den Zorn Gottes herabzieht, sei es, daß sie aus einer schon bestehenden Gnadengemeinschaft mit dem Herrn ausstößt und sie für immer vernichtet. Der Gedanke der Schuld aber setzt voraus, daß es sich um eine echte Entscheidung handelt. Von der Erfahrung der Sünde aus ist Geschichte religiös denkbar als Nacheinander einmaliger unter der Schuldfrage stehender Entscheidungen, aber sie droht zugleich aufgehoben zu werden in der Erfahrung, daß Sünden stets die Wirkung der Sünde als einer kontinuierlichen Macht sind. Dann aber gibt es keine religiöse Gewißheit um die Wirklichkeit der Geschichte denn allein innerhalb eines offenbarenden Gotteshandelns. Die grundlegende Erfahrung des Willens als eines sündengeknechteten setzt ja einen Maßstab voraus, an dem sich seine Entscheidungen als widergöttliche Entscheidungen ausweisen. Ein solcher Maßstab kann ein konkretes, als göttlich geglaubtes Gesetz sein oder aber eine allgemeine Gottesforderung, die sich auch ohne auf den Einzelfall zugeschnittenes kasuistisches Gesetz im Gewissen als in diesem Falle einschlagend bezeugt. Sünde im strengen Sinne, als gewollte widergöttliche Entscheidung, ist nur möglich innerhalb des den Einzelnen persönlich erreichenden Gotteswillens. Und zwar nicht nur so, daß ihm dieses Gebot von der Tradition oder von anderen Menschen als göttliche Forderung vorgehalten wird, sondern so, daß es sich ihm selbst als Gottesgebot von absoluter Gültigkeit für ihn als eine jetzt an ihn ergehende Gottesstimme bezeugt. Ein Wissen um ein Gebot als Gottesgebot ist niemals als demonstrierbare Tatsache gegeben, sondern stets nur in seiner lebendigen Selbstlegitimation im Gewissen derer, an die es ergeht.

In dieser persönlichen Selbstbezeugung im Gewissen ist aber die Willensoffenbarung Gottes Offenbarung der Forderung für die einzelne konkrete Lage, auch da, wo sie angesichts der bei der relativ geringen Variationsbreite menschlicher Entschlüsse gegebenen Wiederholbarkeit einander ähnlicher Entscheidungen die Form allgemeiner Gebote angenommen hat. Außerhalb der konkreten Einzelsituation ist ein Wissen um ein Gottesgebot theoretisches Wissen, nicht Kampf Gottes gegen die perversa voluntas. Denn nur in der konkreten Einzelsituation ist die Versuchung wahrhaft lebendig, dem Gottesgebot trotz alles Wissens um diesen seinen

Charakter sich zu versagen. Dieses Merkmal der Aktualität und damit der Differenziertheit nach der besonderen Lage des Einzelnen teilt nun aber die Manifestation des Gotteswillens mit der Gottesoffenbarung überhaupt, die nur dann lebendige Offenbarung ist, wenn sie an den Einzelnen in einer ihm verständlichen Form ergeht („Modulation" der Offenbarung). Alle Offenbarung, die an einen Menschen ergeht, setzt eine Anknüpfungsmöglichkeit in ihm voraus, trotz aller Einwände, es werde ihre schöpferische Kraft dadurch eingeengt, daß als ihre Wirkung nur Umwandlung eines Teiles des Menschen, aber nicht des ganzen Menschen geglaubt werde.[27])

Wollte man wirklich die Anknüpfungsmöglichkeit der Offenbarung verneinen — auch Bultmanns bekanntes „Vorwissen", das das Verstehen eines Textes und damit das der in ihm gegebenen Offenbarung sichern will, fiele unter das Verdammungsurteil —, so bliebe nur die reine Magie als Wirkungssphäre der Offenbarung, und jeder magischen Verzerrung des Offenbarungsverständnisses wäre Tür und Tor geöffnet. Die Offenbarung des Willens Gottes ist an eine ganz konkrete Ausrüstung dessen, der sie empfangen soll, gebunden, eine Ausrüstung, die wir innerhalb des religiösen Bewußtseins nur als Schöpfung Gottes begreifen. Das gilt nicht nur von der allgemeinen äußeren Naturanlage, deren „Augen, Ohren und alle Glieder" notwendige Werkzeuge des Offenbarungsempfanges sind, das gilt nicht nur von der allgemeinen geistigen Anlage, in denen („Vernunft und alle Sinne") die Offenbarung ins Bewußtsein tritt, nicht nur von der voluntativen Grundstruktur des Menschen, die als Sphäre der Offenbarung den Kampf gegen die perversa voluntas bedingt, sondern ebenso von der konkreten Einzelveranlagung mit ihrem aus körperlichem Habitus, geistiger Begabung, sozialer Umwelt und Besonderheit der Lebensführung sich ergebenden besonderen Möglichkeiten und Gefahren. Offenbarung und Schöpfung bedingen einander als aufeinander bezogene Wirkungsweisen Gottes; und zwar die Schöpfung nicht nur als Schöpfung am Anfang der Welt, von der aus in entgotteter Verkettung Generation an Generation sich fügt, sondern unaufgebbar steht im religiösen Bewußtsein das unmittelbare Verbundensein des Einzelnen mit Gottes Schöpfermacht. „Ich glaube, daß Gott mich geschaffen

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

hat", und es wird in demütiger Anbetung dieses eigenste Besitztum nicht als ein nur ihm geschenktes Privileg, sondern als Grundlage der brüderlichen Verbundenheit mit aller Kreatur erfassen. Es heißt nichts anderes als Gottes wahre Herrschaft leugnen, wenn man ihn um seiner Ehre willen der konkreten Welt so fern als möglich rücken will.

Damit stehen wir abermals vor jener letzten Antinomie, vor der Frage, wie dann die perversa voluntas zu dem schaffenden Walten Gottes sich verhält. Ist Gott in dem Geschehen der Menschenwelt handelnd, wie kann dann in der perversa voluntas eine Lebenssphäre bestehen, die ihm und seinem Wirken entgegenhandelt? Hier hilft keine philosophische Dialektik, die dem Satz: „Gott wirkt in allem", den anderen als ebenso wahr zuordnen und in dem Nebeneinander beider die Wahrheit erblicken wollte: „Gott wirkt nicht in dem ihm feindlichen Willen." Damit wäre das Problem nicht gelöst, sondern nur neu formuliert von dem Bewußtsein aus, daß all unser Wissen Stückwerk und darum jede „Wahrheit" nur ein Stück Wahrheit ist. Es gilt vielmehr auch hier, sich unter die religiöse Erfahrung zu stellen, daß uns widergöttliche Entscheidungen anderer zur „Offenbarung", zu einem Reden Gottes mit uns werden können. Habe ich nötig, nochmals an Hoseas Ehe und ihre Tragik zu erinnern? Es ist das letzte Geheimnis, daß auch in der perversa voluntas, so gewiß sie gottfeindliche Wirklichkeit ist, Gott handelt, indem sich Abscheu vor der Sünde an der Sünde entzündet und so die Sünde wider sich selbst und für Gott streiten muß. Das letzte Geheimnis und Rätsel, das wir nicht zu durchdringen vermögen! Nur das darf noch gesagt werden: Beide religiöse Erfahrungen, die Erfahrung unser selbst als des Geschöpfes Gottes und die Erfahrung der Offenbarung auch in der perversa voluntas gehören auf das Allerengste zusammen; es ist innerlich notwendig, sie so nebeneinanderzustellen, wie wir es soeben getan haben. Erst die Erfahrung, daß auch in der perversa voluntas anderer Menschen dennoch Gottes Wirken uns erreicht, gibt dem Glauben an sie als Gottes Geschöpfe sein letztes Recht, und gerade in der Erfahrung, daß auch unsere perversa voluntas anderen zur Offenbarung werden kann, ist Siegel und Unterpfand dafür gegeben, daß wir Gottes Geschöpfe sind. Und erst damit ist für das

religiöse Bewußtsein die Gewißheit um die Geschichte gegeben, die Gewißheit um das Handeln Gottes in allem Geschehen der Menschen untereinander wie in allem Geschehen in der Natur als der von ihm geschaffenen Welt. In, mit und unter dem Handeln der Menschen, auch ihrem Irren und Sündigen, ahnt der Glaube, aus Gottes Kraft geboren und lebend, die Wirklichkeit des Handelns Gottes, und erfährt dabei sich selbst als Gotteswunder, das kein anderer als Luther gewagt hat, mit dem Wunder der Auferstehung Jesu zu parallelisieren. Die Wirklichkeit der Geschichte ist also nichts Demonstrierbares, weil die Tatsache der Offenbarung, in der Gott in der Welt wirkt, so wenig demonstrierbar ist, daß ihre Voraussetzung, die Welt als Geschöpf, nur in der Offenbarung erfaßbar ist. Für den unter der Offenbarung Stehenden aber ist die Tatsache der Offenbarung sicherste Gewißheit, weil sie als Gottesoffenbarung an ihn in einer ihn überwältigenden, beugenden und begnadenden Übermacht Wirklichkeit wird, einer Übermacht, die seine ganze Person ergreift, ihn im Glauben an Gott bindet und aus solcher lebendigen Lebensbeziehung heraus auch sein Denken von Gott, die Welt seiner Glaubensvorstellungen neu gestaltet. Dann aber erreicht uns solch Handeln Gottes in dem Geschehen um uns her, wenn es sich selbst an uns bezeugt, nicht als zufälliges Geschehen, nicht als Willkürhandeln anderer Menschen, nicht als schicksalhafte Verknotung mannigfacher Umstände, sondern als Gottes Wirken in der Zeit. Und Gottes Handeln in der Vergangenheit, für uns immer nur erreichbar in menschlichen Worten von solchem Geschehen, sei es, daß die Ereignisse selbst geschildert, sei es, daß ihre Auswirkungen im Glauben und Leben vergangener Menschen von den Texten widergespiegelt werden (religiöse Lyrik! religiöses Denken!), erreicht uns stets so, daß solche Menschenworte sich an uns als Zeugnisse von Gottes Handeln dadurch bewähren, daß sie uns zur Buße und zum Glauben rufen, uns in solchem Buß- und Gnadenwort zum Gotteswort an uns werden, ubi et quando visum est deo.

Damit ist aber für die Frage nach dem Offenbarungscharakter des Alten Testaments als einer geschichtlich scharf umrissenen Größe ein sehr wichtiger Gesichtspunkt gewonnen. Wir sehen sofort, die Schwierigkeiten liegen gar nicht an der Stelle, an der

sie zumeist gesucht werden. Sie liegen nicht in dem, was man die „zeitgeschichtliche Bedingtheit" des Alten Testamentes nennt, dem Eingespanntsein seines Weltbildes, seiner sittlichen Forderungen und Anschauungen, seines Gottesglaubens in die naturwissenschaftlichen, sittlichen, religiösen Anschauungen einer bestimmten kulturellen und wirtschaftlichen Lage an sich. Also, um aus der Fülle des Materials nur ein Beispiel zu geben, nicht die Tatsache an sich bereitet Schwierigkeiten, daß der Jahve der in das Land einbrechenden Stämme im Glauben seiner Verehrer Züge des Wüstengottes in aller Rauheit bis zur Grausigkeit an sich trägt, und seine Forderungen, etwa der „Bann", oft genug nicht minder, also nicht das, was Volz als das „Dämonische in Jahve" als charakteristischen Zug des Jahveglaubens besonders eindrücklich vorgeführt hat. Ist Offenbarung Wirken Gottes in einer bestimmten, konkreten Lage, an Menschen von ganz konkreter Veranlagung und soziologisch-kultureller Struktur, so ist auch Spiegelung dieser Offenbarung in den Gottesvorstellungen der von ihr erreichten Menschen notwendig an deren Denk- und Ausdrucksmöglichkeiten gebunden. Gottes Offenbarung in der Zeit ist stets zeitgeschichtlich bedingt, und dazu gehört auch, daß die Vorstellungen, in denen sich der Glaube bewegt, ihre Beziehungen zu den Vorstellungen anderer, benachbarter, kulturell analoger oder überlegener Völker besitzen. Wir kommen in anderem Zusammenhang darauf zurück. Die Schwierigkeiten liegen auch nicht in der Tatsache, daß manche Zukunftshoffnung, die im Namen Gottes verkündet ward, sich als trügerisch erwiesen hat, also in dem großen Problem der unerfüllten Weissagung. Die Erfüllung der „Weissagung" in Christus kann ja doch darüber nicht hinwegtäuschen, daß die Hoffnung der Propheten so, wie sie sie hegten, etwa die Hoffnungen Deuterojesajas auf Kyros oder die Erwartungen Haggais und Sacharjas für den Augenblick der Weihe des Tempels des Serubabel, nur allzuoft enttäuscht worden ist, daß ihr Glaube nur allzuoft irrender Glaube gewesen ist. Und wie das Wissen um die Zukunft, so auch das Wissen um die Vergangenheit; auch das gilt es mit derselben Offenheit zu sagen, daß ein erheblicher Teil der alttestamentlichen Geschichtsüberlieferung irrig ist, irrig oft gerade da, wo sie am meisten von Gottes Wirken redet, etwa in der Chronik. Als Zeugnis für die Kraft und

Lebendigkeit des Glaubens, der die Menschen beseelte, die sie schufen, d. h. aber als Zeugnis für die Wirkung des an ihnen geschehenen Gotteshandelns, können auch ein objektiv irriger Bericht über die Vergangenheit, der an aller Unzuverlässigkeit menschlicher Tradition Anteil hat, und eine objektiv trügerische Zukunftshoffnung ein (wenn auch nur gebrochenes) Zeugnis von Gottes Handeln sein, so gewiß sie als menschlicher Glaube und menschliches Hoffen dem Irrtum ausgesetzt geblieben sind. Und auch darin liegen die Schwierigkeiten nicht, daß das A. T. stark gesetzlichen Charakter trägt, im Gegensatz zu der Gnadenanerbietung des Neuen. Denn indem jede Offenbarung des Willens Gottes als sein Ringen um den Menschen zugleich Gnade ist, ist also eine letzte Einheit hier gegeben, mit verschiedener Hervorhebung der einen oder der anderen Seite. Alle die genannten Schwierigkeiten verdanken ihren Ursprung einer falschen Intellektualisierung der Offenbarung und ihrer Herausnahme aus der Zeit, während sie bei vollem Ernstmachen mit der voluntaristisch-aktuellen Offenbarung von selbst zurücktreten. Ich wage geradezu zu sagen: Die zeitgeschichtliche, die literarkritische, die religionsgeschichtliche Erklärung des A. T., kurz, die historisch-kritische Arbeit in allen ihren Zweigen, steht nicht im Gegensatz gegen die theologische Erfassung des A. T. als einer Urkunde der Offenbarung; sie bildet vielmehr ihre notwendige und unerläßliche Vorbedingung, wenn anders es im A. T. wirklich um die Offenbarung Gottes in der Zeit, im **einmaligen** geschichtlichen Handeln geht.

Die Schwierigkeiten liegen also nicht in der Tatsache der Geschichtsgebundenheit des A. T., sondern vielmehr an einer ganz anderen Stelle. Sie ist schon dadurch angedeutet, daß wir in dem soeben Gesagten zweimal gezwungen waren, die Worte „an sich" in den Zusammenhang einzuschalten, davon zu sprechen, daß „an sich" das Eingespanntsein der religiösen Aussagen in eine bestimmte Geistesart, und irrige Vorstellungsinhalte nicht wider die Wirklichkeit der Offenbarung streiten. Wohl aber werden diese Schwierigkeiten lebendig, sobald wir den besonderen Anspruch gerade dieser Urkunde ins Auge fassen, Zeugnis nicht

von einem Handeln Gottes in der Welt, sondern Zeugnis von einem Stück der Heilsgeschichte zu sein. Dann treten die historisch-kritischen Bedenken mit neuer Wucht hervor. Ist das Zeugnis von der Geschichte, die selbst die Heilsgeschichte zu sein beansprucht, im einzelnen oft genug gebrochenes Zeugnis und damit Gottes Handeln in seinem tatsächlichen Ablauf im Dunkel des Nichtgewußtwerdens versunken, so hat auch die Urkunde von solchem Handeln Gottes insoweit nur mittelbaren Wert, als das Handeln Gottes an Israel paradigmatische Bedeutung beansprucht, Schema sein will, daran man ablesen kann, wie Gott immer wieder handelt. Da aber das Handeln Gottes primär nicht symbolisches Handeln, sondern aktuelles Handeln in der einzelnen konkreten Lage ist, vermag auch diese (notwendige) Unvollkommenheit der von ihm zeugenden Urkunde (notwendig, wenn anders man der Magie in der Mitteilung und Weiterleitung der Kunde von den Geschehnissen entgehen und Gottes Handeln als Handeln an und durch Menschen aufrecht erhalten will) die Tatsache des Handelns Gottes selbst nicht zu widerlegen. In seinen Wirkungen bleibt es erfaßbar. Um so dringender aber melden sich nun die religionsgeschichtlichen Zweifel. Sehen wir nicht auch sonst in der Religionswelt ähnliche Glaubensvorstellungen wie innerhalb des Alten Testaments? Ja mehr, wir sahen ja, daß seine Glaubensvorstellungen vielfach nicht nur ihre Analogie, sondern ihre Wurzel in gemeinorientalischem Erbgut und in den Anschauungen der kulturell überlegenen Nachbarvölker haben. Ich lasse alles Peripherische wie Zauberglaube und Dämonenfurcht beiseite, um die Schwierigkeiten nicht künstlich zu erleichtern. Ich denke vielmehr an so bedeutsame Dinge wie die Glaubensgedanken vom Gericht des Gottes wider sein eigenes Volk oder von der Auferstehung der Toten oder an die Ausgestaltung der Erlösererwartung, Glaubensgedanken, bei denen weithin auch katholische Gelehrte Berührungen und Beeinflussungen von außen nicht abstreiten. Ist solch Glaube hier Ausstrahlung einer geistgewirkten neuen Bindung an Gott und dort nicht? Oder sollen wir sagen: er ist weder hier noch dort Wirkung des Geistes, sondern hier wie dort nichts als irrender Menschengedanke, hier wie dort nicht Wirkung eines in der Brechung der perversa voluntas gegebenen Gottessieges? Wieder stehen wir vor einer Frage, auf die eine Antwort nur aus der lebendigen

Heilsgeschichte heraus gegeben werden kann. Soweit diese Glaubensgedanken sich an uns als Offenbarung, d. h. als an uns gerichtete, uns richtende und begnadende Gottesworte bewähren, so weit bezeugen sie sich selbst an uns als Glieder der Heilsgeschichte, und wir bedenken, daß die alte Kirche in ihrer Lehre von dem *λόγος σπερματικός* (dem „keimhaften ‚Wort'") einen Glaubensausdruck gefunden hatte, der erlaubte, beides nebeneinander zu haben, das Bewußtsein um die der Gemeinde gegebene volle Offenbarung und die Gewißheit der Offenbarung Gottes in der Welt, und mir will scheinen, als sei nur so dem zentralen Gedanken des Evangeliums, der Universalität der Gottesliebe, wirklich Genüge getan. Damit ist, das dürfte deutlich sein, der Anspruch des A. T. darauf, Urkunde eines besonderen Heilswirkens Gottes, seiner Heilsgeschichte zu sein, nicht aufgehoben. Dort aber gerät dieser Anspruch des A. T. ins Wanken, wo seine Glaubensgedanken sich an uns nicht als an uns gerichtete Gottesworte bewähren, dort also, wo sie, mit Worten der alten Dogmatik gesprochen, das testimonium spiritus sancti internum etwa gar wider sich haben. Gewiß gilt es gerade hier besonders vorsichtig zu sein, vor allem davor sich zu hüten, die unabgeschlossene Lebenserfahrung des Einzelnen zum Maßstab zu machen. Auf das Ganze der Geschichte des A. T. in der Kirche gesehen, wird es wenige Stücke geben, die sich nicht je und dann einmal als lebendig wirksame Gottesworte aufweisen lassen. Aber es bleibt bei aller Vorsicht und bei aller Ablehnung jedes Versuches, mechanisch etwa den vorhandenen Kanon von solchen „toten" Stücken zu befreien, doch die Tatsache bestehen, daß innerhalb der Heilsgeschichte, soweit sie sich in der Schrift bezeugt, Stücke des A. T. ihre lebendige Bezeugung als Gotteswort verloren hatten. „Wisset ihr nicht, welches Geistes Kinder ihr seid?" Wir haben aber, wie nochmals betont sei, kein Wissen um ein Wort als Gotteswort außerhalb seiner Selbstbezeugung! Wir haben keinen Maßstab dafür, ob ein Wort einst Gotteswort war, wenn es nicht für uns Gotteswort ist. So liegt die Schwierigkeit einer theologischen Erfassung des A. T. nicht in der zeitgeschichtlichen Bedingtheit in allen ihren Ausprägungen, sondern darin, daß sich uns nicht das Ganze des A. T. als lebendiges Gotteswort bezeugt. Eine gewisse Hilfe kann gewiß auch hier der

Hinweis auf den aktuellen, speziell den pädagogischen Charakter des göttlichen Handelns leisten, aber doch eben nur so, daß er eine Denkmöglichkeit, nicht aber eine Gewißheit der besonderen Offenbarung schafft. Hier liegt die große theologische Aufgabe der Zukunft, die theologische Begründung des Kanons.

Dabei wird naturgemäß das Verhältnis von Altem und Neuem Testament eine besondere Rolle spielen müssen. Es wird dabei gelten müssen, mit dem aktuellen Charakter des Handelns Gottes vollen Ernst zu machen. Das kann aber nur so geschehen, daß der am A. T. arbeitende Christ sich aufs Peinlichste davor hütet, seinen Gottesglauben in den Text einzutragen, sich vielmehr um der Offenbarung willen in die zeitgeschichtlichen, auch unterchristlichen, Gedanken des Textes fügt. Ich gebe nur ein Beispiel, da es uns an gewisse kirchliche Probleme der Gegenwart heranführt. Es ist bekannt, daß an mannigfachen Stellen das „Jahve" des masoretischen Textes ausgesprochen polemischen Charakter trägt. Wie überall hat auch an solchen bereits LXX durch ihr κύριος eine Sinnumbiegung eingeleitet, die bis in das „Herr" der heutigen deutschen Bibel herrschend geblieben ist, während Luther selbst durch seine eigenartige Schreibung „HERR" ein genaueres Verständnis ermöglicht hatte. Nach dem Gesagten dürfte deutlich sein, daß dem aktuellen Offenbarungsverständnis nur der hart polemische, nicht der erweichte Wortlaut entspricht. Es kann zu einem Meisternwollen der geschichtlichen Offenbarung führen, wenn entgegen dem einfachen geschichtlichen Sinne der einzelnen Stelle Neutestamentliches in das Alte Testament hineininterpretiert wird. Aber mit der Unterscheidung, die Luk. 9, 55 nötig macht, ist nicht alles gesagt. Wir haben keine Gewißheit um ein Wort der Vergangenheit, denn allein in seiner Selbstbezeugung kraft des testimonium spiritus sancti internum; indem aber dasselbe Wort, das sich an Jesus als für ihn richtungweisendes Gotteswort manifestiert hat, sich auch an uns als richtendes Wort zu unserm Heile manifestiert, verbürgt es uns in dieser Gleichheit der Erfahrung die Einheit der Heilsgeschichte und damit die Legitimität der Symbolwerdung des Handelns Gottes an Israel als eines Stückes dieser Heilsgeschichte und das Recht, „das ‚heimliche' Regen des Geistes Jesu Christi durch die Besonderheit (seines) geschichtlichen Standpunktes hindurch" „mitzuhören".[28])

Anmerkungen.

I.

[1]) Text deutsch bei Erman, Die Literatur der Ägypter, Leipzig 1923, S. 326 ff.

[2]) Text bei Goetze, Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft 29 (1924, 3).

[3]) Archiv für Orientforschung 4 (1927), S. 19 ff.

[4]) Text bei Greßmann, Altorientalische Texte zum A. T.[2], Berlin 1926, S. 440 ff.

[5]) Texte bei Goetze, Kleinasiatische Forschungen I, 2 (1929), S. 161 ff.

[6]) Text: Keilinschriftliche Bibliothek II (1890), S. 120 ff. (H. Winckler).

[7]) Text bei Greßmann, a. a. O., S. 368 f. (Ebeling).

[8]) Text bei Spiegelberg, Demotische Studien VII (1914) und vgl. dazu vor allem Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums II, Stuttgart 1921, S. 187 ff., auch von Gall, *Βασιλεία τοῦ θεοῦ*, Heidelberg 1926, S. 77 ff.

[9]) Text bei Greßmann, a. a. O., S. 108 ff. (Ebeling) (IV, 93 ff. 128 ff., V, 1 ff., VI, 1 ff. 35 ff.).

[10]) Vgl. mein Buch: Gott und Mensch im A. T., Stuttgart 1926, S. 46 ff.

[11]) Vgl. Weiser, Die Prophetie des Amos (Beiheft 53 zur Zeitschrift für altteſt. Wiſſenſchaft), Gießen 1929, S. 305.

[12]) Ich laſſe die religionshiſtoriſche Frage, wieweit ethiſche Züge zum Erlebnis der göttlichen „Heiligkeit“ auch auf den urtümlichſten Stufen gehören, hier unerörtert. Für mich handelt es ſich bei dieſer „ethiſchen Schematiſierung“ nicht in erſter Linie um ein Herantreten neuer, der „Heiligkeit“ von Haus aus fremder Züge, als vielmehr um eine Verſchiebung des inneren Schwergewichts auf eine Seite des Abſtandsbewußtſeins. Zu welchen Schwierigkeiten die ethiſche Schematiſierung durch den notwendigen Zuſammenſtoß mit den Wirklichkeiten des Lebens führen muß, zeigt die Art und Weiſe, in der man ſich mit dem Übrigbleiben der Kananäer (Ex. 23, 29; Jdc. 3, 1 ff.: Joſ. 23, 13; Jdc. 2, 3), dem Glück Jerobeams II. (2. Reg. [13, 5] 14, 25 ff.) und dem Entrinnen von Sündern aus der Kataſtrophe Jeruſalems (Ez. 14, 21 ff.) abzufinden verſucht.

[13]) Vgl. Procksch, Das nordhebräiſche Sagenbuch, die Elohimquelle, Leipzig 1906, S. 339. Vor Abraham dienten die Väter „anderen Göttern“ Joſ. 24, 2 (zum Text Procksch, S. 166), während A. von Jahve „genommen“ und nach Kanaan geführt wird.

[14]) Vgl. meine Ausführungen: Der altteſtamentl. Gott, Berlin 1926, S. 12 ff.

[15]) Vgl. unten S. 61 f.

[16]) Vgl. zuletzt Rieger, Die Bedeutung der Geschichte für die Verkündigung des Amos und Hosea, Gießen 1929, S. 62. Auch Jes. 43, 27 ist heranzuziehen. Warum Jahve dann freilich in einem bestimmten, von dem Propheten verkündeten Augenblick diese Sündengeschichte durch das Gericht beendet, wird nicht ausdrücklich gesagt; doch beachte den Gedanken der „noch nicht erfüllten" Sünde Gen. 15, 16 und (im Gegensatz zu dieser „rationalen" und „ethischen Schematisierung") die (irrationale) Verkündigung einer nun abgelaufenen Zeit des „Übersehens" (Act. [14, 16] 17, 30).

[17]) Vgl. Buchanan Gray, Sacrifice in the O. T., Oxford 1925, p. 74 ss. Am deutlichsten stehen die angeführten Gedankenreihen nebeneinander bei Deuterojesaja. Jahve hat Abraham „geliebt" (41, 8) und „liebt" nun das Volk (43, 4; 48, 14); er hat Jakob (und in ihm das Volk) „erwählt" (41, 8 f; 43, 10; 44, 1 f.), so daß es in seinen Augen „kostbar" ist (43, 4). Damit ist (wie für die Einleitungsreden des Dtn.) eine Grundlage gegeben, die selbst keiner weiteren Ableitung bedarf noch fähig ist, die aber zugleich das entscheidende Gegengewicht gegen die Sünde darstellt. Man achte darauf, wie ein erheblicher Teil der eben anzuführenden Stellen in der an sich paradoxen, für Dtjes. aber bezeichnenden Verbindung von Scheltwort und Heilsorakel (42, 18—43, 7; 43, 28—44, 5) begegnet. Gegenüber der „Blindheit" und „Taubheit" der Gegenwart (42, 18 f.), wie gegenüber der Sünde der Väter (43, 27) steht als Grund furchtlosen Vertrauens (43, 2; 44, 2) die Erinnerung an eben diese uralte, seit der Erschaffung des Volkes bestehende (43, 1; 44, 2) Gottesbeziehung. Neben dieser ganzen, auf die Gottesliebe zurückgreifenden Gedankenreihe läuft nun aber die andere (von Ezechiel angeregte?) her, der Glaube an den göttlichen Willen zur Selbstverherrlichung (Belege im Text). Nur vereinzelt — aber für die im Text sofort zu behandelnde theozentrische Behandlung der Sünde um so bedeutsamer — taucht wider diesen Glauben innerhalb des A. T. der andere auf, daß auch der Polytheismus der „Heiden" seinen Ursprung in Jahves Willen habe (Dtn. 4, 12; vgl. auch 32, 8!).

[18]) Daß in dieser Zurückführung der gegenwärtigen Sünde auf Gott der wesentlichste Unterschied zwischen Paulus und der Sap. Sal. (auch 12, 10!) liegt, hätte Michel, Paulus und seine Bibel, Gütersloh 1929, S. 14 ff., nicht entgehen sollen.

[19]) Text bei Greßmann, a. a. O. S. 24. (Ranke.)

[20]) Vgl. meine Darlegungen: Gott und Mensch, S. 131 ff.; zum Dualismus ebenda S. 161.

[21]) Panagape, eine Metaphysik des Christentums, 2. Bd., Gütersloh 1928, S. 100 ff.

[22]) Zum Königtum Jahves als Königtum über Israel vgl. Eißfeldt, Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft 1928, S. 81 ff.

[23]) Theologische Blätter 1929, S. 171 ff.

[24]) Die Ursprünge der israelitisch-jüdischen Eschatologie. Gießen 1927.

[25]) Storia e religione nell' oriente semitico, Rom 1924, S. 10 ff.

[26]) Stuttgart 1929 [Beiträge zur Wissenschaft vom A. und N. Test. III, 12].

[27]) Vgl. zuletzt A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geistes-kultur[2], Berlin 1929, S. 295 ff.

[28]) Text vgl. Keilinschriftliche Bibliothek II, Berlin 1890, S. 66 (Peiser).

[29]) Vgl. zuletzt Rieger, S. 104 f.

[30]) Zum Material vgl. zuletzt von Gall, S. 43 ff., zur Redaktion der Prophetenschriften Th. H. Robinson, Zeitschr. für die alttest. Wissenschaft, 1927, S. 3 ff.

[31]) Zu „Wort" und „Engel" vgl. 1. Chron. 21, 18 neben [21, 9] 2. Sam. 24, 11. Das Nebeneinander dieser beiden Texte ist bekanntlich zugleich das wichtigste Zeugnis für den Beginn einer dualistischen Geschichtsbetrachtung, die die theozentrische Geschichte für die empirische Welt aufgibt; vgl. auch S. 40 (der Pestgott in Jahves Gefolge).

[32]) Parallelen bei Jirku, Altorientalischer Kommentar zum A. T., Leipzig 1923, S. 202 f.

[33]) Ich hoffe, auf dies Problem demnächst genauer eingehen zu können (Zeitschrift f. system. Theologie VII, Heft 4).

[34]) Orientalistische Literaturzeitung 1928, S. 441 ff.

[35]) Zum „Geistbesitz" des Propheten im Fremdbericht vgl. 1. Sam. 10, 6. 10; 19, 20 ff.; Reg. I [18, 12] 22, 24; II 2, 9. 15 (und dazu Gunkel, Meisterwerke hebräischer Erzählungskunst I, Berlin o. J., S. 10) [2, 16]; 2. Chron. 15, 1 [20, 14] 24, 20, indirekt auch I Reg. 22, 21-23.

[36]) Nach der These Cannons (Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft, 1929, S. 284 ff.), daß auch 61, 1 ff. ein Lied vom Jahveknecht darstellt, wäre ihm auch der Geistbesitz zugesprochen. — Zur Verbindung prophetischer und königlicher Züge im Bilde des „Knechtes" vgl. Mowinckel, Der Knecht Jahves, Gießen 1921, S. 9 f. u. 31 ff.; zum Theozentrismus der Gottesknechtserwartung vgl. M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III, Tübingen 1921, S. 386, auch meine Ausführungen in „Gott und Mensch im A. T." S. 63.

[37]) Zur Verbindung des „Knechtes" mit dem Martyrium vgl. meine Ausführungen Zeitschrift für system. Theologie VI (1928) S. 645 ff. und jetzt auch Eißfeldt bei Baudissin, Kyrios IV, Gießen 1929, S. 203 f..

[38]) Doch beachte R. Kittels Satz: „Die Stunde, in der Jesaja von Ahaz schied, hat der Welt den Gedanken an den Messias geschenkt." Geschichte des Volkes Israel II[6], Gotha 1925, S. 361.

[39]) Zur Bedeutung von Jes. 53 für Jesus selbst vgl. die These von E. Hirsch, Jesus Christus der Herr, Göttingen 1926, S. 34 f. und jetzt auch Torrey, Journal of biblical literature 1929, p. 24 ss. Unter der soeben in Anm. 36 gegebenen Voraussetzung wäre die Beziehung Jesu auf den Gottesknecht noch unmittelbarer deutlich.

[40]) Lies mit von Gebhardt וַיְחֹן für וַיְחַן (ἐλεήσει).

II.

[1]) Leo Baeck, Das Judentum, bei Carl Clemen, Die Religionen der Erde, München o. J. [1927], S. 283.

[2]) Vgl. nur Davids Verhalten 1. Sam. 23, 9 ff.; ein neues hettitisch-babyl. Omen vor Kriegsbeginn vgl. jetzt Archiv Orientální 1 (1929), S. 85 f.

[3]) Old Testament Essays, Cambridge 1928, p. 1 ss.

[4]) W. Caspari, Neue Kirchliche Zeitschrift 1927, S. 499.

[5]) Vgl. für den sog. „Priesterkodex" Kühler, Beih. 33 zur Zeitschrift für die altest. Wissenschaft (1918), S. 225.

[6]) Israel, its life and culture I. II., London 1926.

[7]) The genius of Israel, Neuyork 1924.

[8]) Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, 1927, S. 493 ff.

[9]) Vgl. meine Ausführungen Zeitschr. f. d. altest. Wissenschaft 1924, S. 74 ff.

[10]) Vgl. W. Caspari, Neue Kirchliche Zeitschrift 1928, S. 668 ff.

[11]) Vgl. oben S. 10 ff. und dazu meine Ausführungen Zeitschrift für systematische Theologie 6 (1928), S. 626 ff.

[12]) Vgl. mein Büchlein „Mystik und Alkoholekstase", Hamburg 1926, S. 21. Zum Folgenden vgl. oben S. 35. 44 f. (Geistbesitz des Charismatikers) und meine Ausführungen in „Gott und Mensch", S. 145 ff. (Das Leben des Nichtcharismatikers als Offenbarungssphäre).

[13]) Le Décalogue, Paris 1927; passim.

[14]) Revue de l'histoire des religions, 78 (1918), S. 276 f.; vgl. ferner desselben Oxforder Vortrag in Old Testament Essays, London 1927, p. 55 ss.

[15]) Psalmenstudien I, Oslo 1921.

[16]) Spuren magischer Formeln in den Psalmen (Beiheft 46 zur Zeitschrift für die altest. Wissenschaft 1927).

[17]) La religion d'Israel[2], Brüssel 1926 (und vgl. dazu meine Ausführungen in Orientalistische Literaturzeitung 1926, S. 42 ff.). Auch der sich an Wundt orientierende Aufriß der älteren israelitischen Religionsentwicklung von Hölscher, Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion, Gießen 1922, ist hier hervorzuheben.

[18]) Vgl. Bertholet, Das Dynamistische im A. T., Tübingen 1926.

[19]) Vgl. H. Schmidt, Das Gebet der Angeklagten im A. T. (Beiheft 49 zur Zeitschrift für die altest. Wissenschaft), Gießen 1928.

[20]) Zum Terminus vgl. Quell, Das kultische Problem der Psalmen (Beiträge für Wissenschaft vom A. T. II, 11), Stuttgart 1926, S. 45 ff.

[21]) Zur levitischen Beicht- und Sühnepraxis vgl. Max Weber, Das antike Judentum [Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III], Tübingen 1921, S. 188 ff., auch meine Ausführungen Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1925.

[22]) Zur Methodik der Visionsdeutung vgl. meine Belege Zeitschrift für die altest. Wissenschaft, 1924, S. 78 ff.

[23]) Vgl. die oben Anm. 11 zum 1. Vortrag genannte Arbeit.

[24]) In persönlicher Aussprache nach dem Kopenhagener Vortrag wandte E. Hirsch mir ein, dieser „impressionistische" Charakter sei ein Kennzeichen aller

lebendigen Religion, nicht der alttestamentlichen für sich. Dieser Einwand war für mich die Veranlassung, die Abgrenzung des israelitischen Impressionismus im symbiotischen im Gegensatz zum synthetischen Denken schärfer herauszuarbeiten als es im Vortrag zunächst geschehen war.

[25]) Anders würde es stehen, wenn wirklich mit Bindley, Expository Times 1929, p. 548 ff. die wichtigsten Bestandteile des apokalyptischen Bildermaterials nur symbolisch gemeint wären, doch bliebe auch dann für die altprophetische Gerichtserwartung das Gesagte in Kraft.

[26]) Vgl. zum Folgenden meine Ausführungen in Old Testament Essays, London 1927, p. 46 ss.

[27]) [illegible] mit Hirsch, Theol.

HP30
H376

Hempel, Johannes
Altes Testament und
Geschichte

HP30
H376

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00604 9245

Studien des
i

Herausgegeben im Auftrage des Vorstandes von Univ.-Prof. D. Carl Stange in Göttingen.

Bisher erschienen:

1. Heft: **Über neuere Mystik** in Auseinandersetzung mit Bonus, Joh. Müller, Eucken, Steiner. Von Hermann Schwarz. 2. Auflage. 1922. 1,50 M.

2. Heft: **Die Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens.** Von Gustav Mie. 1920. 0,70 M.

3. Heft: **Die Bedeutung der Sakramente.** Zweite Auflage. Von C. Stange. 1927. 2 M.

4. Heft: **Die materialistische Geschichtsauffassung.** Darstellung, Kritik, Lösung. Von Geh. Justizrat Prof. Dr. Rudolf Stammler. Zweite, durchges. Auflage. 1927. 3,20 M.

5. Heft: **Religiöser Sozialismus.** Grundfragen der christlichen Sozialethik von Professor D. Paul Althaus in Rostock. (Neuauflage in Vorbereitung.)

6. Heft: **Waldemar Bonsels,** seine Dichtung und seine Weltanschauung. Von Carl Stange. 1921. (Vergriffen.)

7. Heft: **Religiöse Strömungen** im 1. Jahrhundert n. Chr. Von Prof. D.Dr. Joh. Geffcken. 1922. 1,40 M.

8. Heft: **Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung.** Von Prof. Dr. Anders Nygren. 1922. 1,40 M.

9. Heft: **Die letzten Dinge.** Entwurf einer christlichen Eschatologie von Prof. D. Paul Althaus, Rostock. Dritte, neubearbeitete Auflage. 10 M., geb. 12 M.

10. Heft: **Urchristentum und Religionsgeschichte.** Von Karl Holl. 2. Auflage. 2 M.

11. Heft: **Leben und Tod.** Von Prof. Dr. med. Rudolf Ehrenberg, Göttingen. 2 M.

12. Heft: **Die Unsterblichkeit der Seele.** Vorlesung von Prof. Dr. Carl Stange, Göttingen. 4 M., geb. 5,50 M.

13. Heft: **Sören Kierkegaard.** Von Prof. Eduard Geismar, Kopenhagen. 1,50 M.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall

Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode

Herausgegeben im Auftrage des Vorstandes von Univ.-Prof. D. Carl Stange in Göttingen.

14. Heft: **Die idealistische Philosophie** und das Christentum. Von D. Emanuel Hirsch, Göttingen. 10 M., geb. 12 M.

15. Heft: **Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet,** nach Luthers Auslegung von Röm. 3 in der Römerbriefvorlesung. Von Lic. Rud. Hermann, Breslau. 1,50 M.

16. Heft: **Seelenbehandlung und Seelenführung,** nach ihren biologischen und metaphysischen Grundlagen betrachtet. Von Frh. V. v. Weizsäcker. 2 M.

17. Heft: **Die neuzeitlichen Sekten und Häresen** in ihrem Verhältnis zur evangelischen Kirche in Deutschland. Von Superintendent Lic. Martin Riemer, Berlin. 2,40 M.

18. Heft: **Naturwissenschaft und Apologetik.** Von D. Dr. E. Pfennigsdorf. 1 M.

19. Heft: **Schriftauslegung und Gebet.** Von Lic. Martin Riemer. 1,50 M.

20. Heft: **Das Problem des Leidens.** Von Gen.-Sup. D. Blau, Posen. 2 M.

21. Heft: **Glaube und Mystik.** Von D. Dr. E. Weber, Bonn. 1927. 2,80 M.

22. Heft: **Psychoanalyse u. Christentum.** Von A. Runestam Upsala. 1928. 2,80 M.

23. Heft: **Willensfreiheit und Gute Werke** im Sinne der Reformation. (Die Stellung des Christen zu den Fragen des sittlichen Lebens.) Drei theologische Vorlesungen von Prof. D. Rudolf Hermann, Greifswald. 2 M.

24. Heft: **Luther und das fünfte Laterankonzil.** Von Prof. D. Carl Stange, Göttingen. 3,50 M.

25. Heft: **Die kirchliche Statistik in ihrer apologetischen Bedeutung.** Von Prof. D. Schneider, Berlin. 1 M.

26. Heft: **Die Verklärung Jesu am Kreuz.** Von Prof. D. Carl Stange, Göttingen. 1 M.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.